KANON UND TEXT

DES

ALTEN TESTAMENTES.

DARGESTELLT

VON

Dr. FRANTS BUHL,

ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE ZU LEIPZIG.

LEIPZIG

AKADEMISCHE BUCHHANDLUNG (W. FABER)

1891.

23. Wer sich mit der alttestamentlichen Textgeschichte beschäftigt, muss sich in vielen Beziehungen zu bescheiden wissen. Nicht nur fehlt uns vollständig das einfachste und sicherste Mittel, die Schicksale des Textes aufdecken zu können, nämlich die Originalhandschriften der alttest. Bücher selbst, sondern wir können nicht einmal einen späteren Text handschriftlich aufzeigen, von welchem alle die uns vorliegenden verschiedenen Textformen abgeleitet werden können. Vielmehr muss die älteste Textgestalt, zu der wir zurückdringen können, und welche die gemeinsame Quelle aller uns bekannten Texte bildet, erst durch Textkritik, und zwar an den verschiedenen Stellen mit verschiedener Sicherheit konstruiert werden; und zwischen diesem ältesten für uns erreichbaren Texte und dem Originaltexte selbst liegt dann noch ein dunkler Raum, wo uns alle objektiven Mittel fehlen, die äussere und innere Geschichte des Textes nachweisen zu können. Um ihre Aufgabe in dem hier angedeuteten Umfange lösen zu können, muss die Textgeschichte auf der ganzen Linie gediegene kritische Spezialarbeiten voraussetzen; wo solche fehlen oder ungenügend sind, bleibt sie selbst unvollkommen und lückenhaft. Auf der anderen Seite werden die kritischen Spezialarbeiten durch die Textgeschichte reguliert und gewinnen erst durch sie eine feste und sichere Methode.

Einen ersten und wesentlichen Bestandteil der Textgeschichte bildet die Übersicht über die uns zu Gebote stehenden textgeschichtlichen Hilfsmittel. Da uns beim Zurückverfolgen des alttestamentlichen Textes die direkten Textzeugen nach verhältnismässig kurzer Zeit im Stiche lassen, spielen die mittelbaren Hilfsmittel, die alten Übersetzungen, eine hervorragende Rolle, weshalb ganz besondere Rücksicht auf sie genommen werden muss. Dabei ist daran zu erinnern, dass die Übersetzungen in der Textgeschichte lediglich nach ihrer Bedeutung für den Text in Betracht kommen, und das desshalb alle Übersetzungen, die in Zeiten entstanden sind, aus welchen wir direkte Textzeugen besitzen, unerwähnt bleiben werden. Dagegen ist es notwendig, ein einigermassen vollständiges Bild von dem Zustandekommen und Charakter der übrigen Übersetzungen zu geben; denn nur auf diese Weise wird die unkritische Anwendung der alten Versionen abgewehrt, von welcher die Geschichte der Exegese so viele Beispiele aufweist, und die in irgend einer willkürlichen oder durch fremde Rücksichten beeinflussten Wiedergabe des Originals sofort ein Zeugnis einer abweichenden und der Neuheit halber vorzuziehenden Textform erblickt. Ebenso muss notwendiger Weise die eigene Textüberlieferung der Übersetzungen in Betracht gezogen werden, damit nicht allerlei durch spätere Schicksale entstandene Lesarten falsches Zeugnis von einer nie dagewesenen Form des Grundtextes ablegen und umgekehrt keine wirkliche, aber später nach dem Grundtexte wegkorrigierte Verschiedenheit dem Textkritiker entzogen werde.

Vgl. ausser den § 1 genannten allgemeinen Werken folgende Schriften:

Morinus, Exercitationum biblicarum de Hebraei Graecique textus sinceritate libri duo, Paris 1669. — Cappellus, Critica

sacra, Paris 1650; neue Ausgabe mit Noten durch Vogel und Scharfenberg, Halle 1775—86. — Humfredi Hodii De bibliorum textibus originalibus, versionibus Graecis et latina Vulgata libri IV., Oxf. 1705. — Hupfeld in TSK 1830 und 1837. — Der 2. Band von Hornes Introduction to the critical study and knowledge of the holy scripture, Lond. 1860 (durch Davidson). — Dillmann, Bibeltext d. A. T. in PRE II 381 ff. — Strack, Prolegomena critica in V. T. 1873. — Weissmann, Kanonisierung und Feststellung des Textes der heiligen Schriften A. T. nach primären Quellen (hebr.), Wien 1887. — Cornill, Das Buch des Propheten Ezechiel 1886 p. 1—175.

I.

Textgeschichtliche Hilfsmittel.

A. Der unmittelbare Apparat.

1. Gedruckte Ausgaben.

24. Die ersten gedruckten Ausgaben des A. T. rühren von jüdischer Hand her. Zuerst erschien eine (sehr mangelhafte) Ausgabe der Psalmen mit dem Kommentare Qimchi's im Jahre 1477; später 1488 das ganze A. T. in Soncino. Von der Soanciner-Rezension war die von R. Gerson b. Mose 1494 herausgegebene Bresciaer Bibel abhängig, welche Luther zu seiner Übersetzung benutzte; sein Handexemplar wird in der königlichen Bibliothek in Berlin aufbewahrt. Erst 1514—17 erschien die unten erwähnte Complutenser Polyglotte, welche die erste von Christen besorgte Ausgabe des hebräischen Grundtextes enthält, wie sie auch die eigentliche *editio princeps* des Neuen Testamentes ist. Die Handausgaben Bombergs (Venedig 1517. 1521 u. öft.) schliessen sich noch der Sonciner-Rezension an, während die Handausgabe Buxtorfs (Basel 1611) teils auf dem Complutensertexte, teils auf der unten erwähnten zweiten Bombergerbibel ruht. Diesen beiden Rezensionen, doch unter Kollation mehrerer Handschriften, folgt die durch J. Leusden besorgte Athias-Ausgabe (Amsterdam 1661—67). An diese schloss sich wieder die Edition E. v. d. Hooght's (Amsterdam 1705) an, auf

welcher die weitverbreiteten Hahnschen und Theileschen Ausgaben ruhen. Selbständiger war die von J. H. Michaëlis besorgte Textausgabe (Halle 1720). In neuerer Zeit hat S. Baer unter Beihilfe von Frz. Delitzsch angefangen, eine Reihe sehr verdienstlicher, massorethisch korrekter Separatausgaben der einzelnen Bücher herauszugeben.

Neben diesen speziellen Textausgaben findet sich der hebräische Text auch in den sogenannten „Polyglottenbibeln", welche ausser dem Grundtexte eine grössere oder kleinere Anzahl alter Übersetzungen mitteilen. Die merkwürdigste unter ihnen ist die vom Kardinal Francisco Ximenes de Cisnero in Alcala (Complutum) ausgearbeitete Complutenserbibel, die Conrad Pellican mit Recht als den Beginn eines Aufschwungs der sprachlichen Studien begrüsste. Die Wiedergabe des hebräischen Textes ist zwar fehlerhaft, beruht aber auf massorethisch wertvollen Handschriften. Eine verbesserte Wiederholung derselben Rezension enthält die grosse Antwerpener Polyglotte.

Endlich findet der Grundtext sich auch in den sogenannten „Rabbinischen Bibeln", wo er von den Targumen und verschiedenen jüdischen Kommentaren begleitet wird. Den ersten Rang unter diesen nimmt die zweite Bombergerbibel (1525—26), das Werk des Jakob b. Chajim ibn Adonja, ein wegen des massorethisch korrigierten Textes und der darin enthaltenen Bearbeitung der Massora, von welcher unten die Rede sein wird. Erwähnung verdient auch die auf einer Toletanerbibel vom Jahre 1277 beruhende Ausgabe des A. T. in Mantua 1742—44, weil darin der treffliche massorethisch-textkritische Kommentar *Minḥat šâj* von Salomo di Norzi (Nurzia) aufgenommen ist. Derselbe Kommentar, ursprünglich 1626 unter dem Namen *Gôdēr pereṣ* verfasst, findet sich auch in der Wiener Bibel 1813—16.

Vgl. de Rossi, Variae lectiones I p. CXXXIX ff. Le Long, Bibliotheca sacra, Paris 1723, neu herausgegeben von Masch, Halle 1778—90. De Wette-Schrader 217 ff. Rosenmüller, Handb. der Litt. d. bibl. Kritik u. Exegese I 189 ff. III 279 ff. Bei den 5 Megilloth kommen auch die alten Machazor-Ausgaben in Betracht, s. über diese: Baer, Quinque Volumina p. IV. — Zu den bei de Wette-Schrader 217 genannten Schriften über die ältesten hebräischen Druckereien gehört auch F. Sacchi, I tipographi Ebrei di Soncino, Cremona 1877. — Über Luthers Handbibel vgl. Delitzsch in der Allgem. luth. evang. KZ 1883 Nr. 51; über die Psalmenausgabe von 1477 vgl. Baer, Liber psalmorum IV seq. Von Baers Ausgaben sind erschienen: Genesis 1869, Jesaja 1872, Jeremia 1890, Ezechiel 1884, die zwölf Propheten 1878, die Psalmen 1880, die Sprüche 1880, Hiob 1875, die 5 Megilloth 1886, Daniel, Ezra und Nehemia 1882, Chronik 1888.

Polyglotten: Die Complutenserbibel 1514—17; die Antwerpener Polyglotte („Regia" oder „Plantiniana" nach dem 1589 gestorbenen Antwerpener Buchdrucker Christ. Plantin) 1569—72; an den Antwerpener Text des A. T. schloss sich an, wie Delitzsch in der 2. der unten angeführten Abhandlungen gezeigt, der hebräische Teil der Biblia sacra, Hebraice, Graece et Latine ex officina Sanctandreana 1587 (1599 und 1616 ex officina Commeliana). Endlich die Pariser Polyglotte 1629—45 und die Londoner Polyglotte 1654—57 (1817—28. 1831). — Die Complutenser Polyglotte hat Frz. Delitzsch in 3 Leipziger Abhandlungen näher behandelt: 1871 Studien zur Entstehungsgeschichte der Polygottenbibel des Kardinals Ximenes (hierin p. 19 ff. biographische Mitteilungen über Ximenes, p. 24 ff. die Mitarbeiter am Polyglottenwerk); 1878: Complutensische Varianten zum alttestam. Texte (mit Untersuchungen über die von Ximenes benutzten hebräischen Handschriften); 1886: Fortgesetzte Studien zur Entstehungsgeschichte der complutensischen Polyglotte (s. weiter unten S. 136).

Rabbinische Bibeln: Erste Bomberger Bibel durch Felix Pratensis, Venedig 1517—18. Zweite Bomberger Bibel durch Jakob b. Chajim 1525. Buxtorfs Bibel, Basel 1618—19. Die reichhaltige Biblia magna קהלות משה, Amsterdam 1724—27; Biblia hebraica, Warschau 1875—77.

Über Salomon di Norzi's Kommentar und die Mantuaer Ausgabe s. Fürst, Bibliographisches Handbuch der gesamten jüdischen Litteratur III 39 f. — Massorethisch wichtig ist auch Heidenheims Genesisausgabe מאור עינים 1818.

25. Die eigentümliche Textform des Pentateuchs, welche die Samaritaner benutzen (§ 11), ist in der Pariser und Londoner Polyglotte abgedruckt, und ausserdem von B. Blayney (Oxf. 1790) in Quadratschrift separat herausgegeben.

Vgl. Kautzsch PRE XIII 353.

2. Handschriften.

26. Im Vergleiche mit dem hohen Alter der alttestamentlichen Bücher sind die Handschriften dazu als auffallend jung zu bezeichnen. So liegt zwischen der ältesten mit Sicherheit datierbaren Handschrift und den darin enthaltenen Schriften ein Zeitraum von nahezu 1700 Jahren. Der Grund für diese Thatsache, die dadurch um so merkwürdiger wird, dass wir weit ältere Handschriften zu mehreren Übersetzungen des Alten Testamentes besitzen, liegt darin, dass die Juden, weit entfernt davon in der Aufbewahrung alter Bibelcodices Eifer zu entfalten, vielmehr, wenn die Handschriften Alters wegen nicht mehr zu benutzen waren und deshalb in die Rumpelkammer der Synagoge (גְּנִיזָה) gelegt wurden, ihre Vernichtung zu beschleunigen suchten, weil sie fürchteten, die nicht mehr benutzten Handschriften könnten irgendwie profaniert werden. Trotz der bedeutenden Anzahl alttestamentlicher Handschriften besitzen wir deshalb nur wenige, die nur einigermassen alt zu nennen sind, wobei

allerdings zu bemerken ist, dass das Alter der Handschriften nicht immer mit Bestimmtheit anzugeben ist.

Die Kataloge der hebräischen Bibelhandschriften sind in Stracks Prolegomena p. 29—33. 119—121 verzeichnet. Dazu kommen weiter: Steinschneider, die hebräischen Handschriften d. königl. Bibliothek zu München 1875. Harkavy u. Strack, Katalog d. hebr. Handschriften in St. Petersburg 1875. Schiller-Szinessy, Catalogue of the hebrew manuscripts in Cambridge 1876. Steinschneider, Katalog der hebr. Handschriften in der Stadtbibliothek zu Hamburg 1878. Die Handschriftenverzeichnisse der königl. Bibl. zu Berlin II 1878. Landauer, Katalog der Bibliothek in Strassburg. Orient. Handschr. I 1881. Neubauer, Catalogue of the hebrew manuscripts in the Bodleian Library. 1886. Über die Erfurter Handschriften vgl. Lagarde, Symmicta 1877, 133 ff. und Baer, Liber XII proph. p. VI. Die Handschriften mit babylonischer Punktation verzeichnet Merx, Chrestomathia targumica XV. — Vgl. ausserdem die Vorreden zu Baers § 24 angeführten Textausgaben, wo verschiedene im Privatbesitz befindliche Handschriften angeführt und beschrieben werden. Über die Machazor-Handschriften vgl. Baer, quinque volumina IV seq.

Über die *Genîzâ* s. M. Sab. IX 6. Sof^erim V 14 p. XI, Strack, Proleg. 42 und vgl. oben § 2.

27. Das Alter der Handschriften lässt sich nur genau bestimmen, wenn sie mit datierter Unterschrift versehen sind, und selbst dann muss man auf die Möglichkeit von Fälschungen und Zurückdatierungen, welche den Handschriften einen grösseren Wert verleihen sollen, vorbereitet sein. In neuerer Zeit hat besonders der Karäer A. Firkowitzsch eine traurige Berühmtheit durch diese Industrie erlangt. Ein anderes, nicht ebenso sicheres Kennzeichen bieten gewisse Formeln, besonders Benediktionen, welche, wie sich konstatieren lässt, erst zu einer bestimmten

Zeit eingeführt worden sind. Dagegen sind die Schlüsse auf das Alter der Handschriften, die aus den Formen der Buchstaben oder anderen graphischen Eigentümlichkeiten gezogen werden, noch sehr unsicher, während sich durch diese Mittel die Handschriften nach ihrer örtlichen Herkunft (deutsche, spanische u. s. w.) mit grosser Sicherheit gruppieren lassen.

Vgl. Strack, Prolegomena 33 ff. ZLT 1875, 601 f. Zunz, Zur Geschichte u. Litteratur 1845, 207. 214—30. Tychsen, Tentamen de variis codicum Hebraicorum generibus, Rostock 1772, ders., Beurteilung der Jahrzahlen in den hebräisch-biblischen Handschriften, Rostock 1786. Schnurrer, De codd. V. T. aetate difficulter determinanda, Tüb. 1772. — Zu Formeln der Abschreiber vgl. auch Bleek[4] p. 565 und dazu Theol. Litt. Ztg. 1878, 571.

Über die Fälschungen Firkowitzsch's im allgemeinen s. Harkavy in Mémoires de l'acad. de St. Petersbourg VII 24 Nr. 1. Strack, A. Firkowitzsch und seine Entdeckungen 1876 und ZDMG XXXIV 163 ff. Zu Chwolson's übrigens sehr lehrreichem Corpus inscriptionum Hebraicarum, St. Petersb. 1882, worin eine teilweise Verteidigung Firkowitzsch's erstrebt wird, vgl. Strack in LCB 1883, 878. S. auch § 76.

Über einzelne Eigentümlichkeiten der Punktation in den ältesten Handschriften (ֳ für *Qameṣ ḥatuf* und die Verwendung von *Dageš lene* in allen Buchstaben) s. Baer, Liber Jeremiae p. VIII seq.

Ein Bild der verschiedenen Buchstabentypen giebt Euting's Schrifttafel in Chwolson's Corpus inscriptionum Hebraicarum. Vgl. auch die § 28 angeführten Facsimiles.

28. Die ältesten sicher datierbaren Handschriften des A. T. gehören dem 10. Jahrhundert an. Trotz der vielen Fälschungen Firkowitzsch's (§ 27) verdanken wir seinen Sammlungen von Handschriften aus der Krim den ältesten Codex, dessen Alter mit Sicherheit angegeben werden kann, nämlich eine babylonische Handschrift der *prophetae*

posteriores vom Jahre 916. Sie ist in photolithographischer Nachbildung von H. L. Strack herausgegeben. Demselben Jahrhundert gehören einige Fragmente karäischer Bibelhandschriften, die von Shapira in *Hît* (am Euphrat westlich von Baghdad) und in Cairo erworben sind. Sie sind mit arabischen Buchstaben, aber mit hebräischen Punkten geschrieben. Die, unter Voraussetzung der Richtigkeit des Datums, älteste Handschrift des ganzen A. T., im Codex vom Jahre 1010 gehört auch zu der Firkowitzsch-schen Sammlung. Dagegen sind einige angeblich noch ältere Handschriften, wie der oft erwähnte „Mustercodex des Ahron b. Ascher" (§ 30) in Aleppo und ein angeblich im Jahre 856 geschriebener Codex in Cambridge, wie genauere Untersuchungen gelehrt haben, erheblich späteren Ursprunges.

Strack, Prophetarum posteriorum Codex Babylonicus Petropolitanus, St. Petersburg 1876, wovon der russische Kaiser Exemplare an verschiedene Bibliotheken verschenkte. — Separat: Hosea et Joel prophetae. Ad fidem Cod. Babylonici Petropolitani ed. H. L. Strack, Leipzig 1875.

Hoerning, Descriptions and Collations of six Karaite manuscripts of portions of the Hebr. Bible in Arabic characters, London 1889. Von der ganzen Anzahl dieser jetzt im britischen Museum befindlichen Handschriften sind hier 6 beschrieben und eine (M. S. Orient. 2540), die Ex. 1, 1—8. 5 umfasst, reproduziert.

Über „Ahron b. Ascher's Codex" vgl. Michaëlis, Orient. u. exeg. Bibliothek X 63, des jüdischen Reisenden Jakob Sappir's Reisebeschreibung אבן ספיר Lyck, 1866, 12 ff. und besonders W. Wickes, A Treatise on the accentuation of the so called Prose books of the O. T. 1887, worin ein Blatt der Handschrift photographisch wiedergegeben ist, und wo (p. VII—IX) die Unrichtigkeit der Datierung erwiesen wird. Nach Lagarde (NGGW 1890, 16) gehört er zu den deutschen Handschriften des 14. Jahrhunderts.

Zu dem vielbesprochenen Cambridger Codex Nr. 12 vgl. Neubauer in der Academy 1887, 321 (gegen Schiller-Szinessy ebend. 304).

Die Richtigkeit des Datums in der Bibel vom Jahre 1010 oder 1009 verwirft Wickes a. a. O. IX (I have myself no doubt, from personal inspection, that Codex B. 19[a], in the Imperial Library at St. Petersburg, dated 1009, is much younger, although the editors of the Catalogue [Harkavy u. Strack p. 263—274, vgl. auch Baer u. Strack, Dikduke hateamim XXIV sq.] accept the date).

Über andere alte Handschriften s. Strack ZLT 1875, 598 f. Delitzsch, Complutensische Varianten 1878, p. 4 ff. und besonders die Vorreden in Baers Textausgaben. Der berühmte Reuchlin'sche Prophetenkodex datiert aus dem Jahre 1106, vgl. die Beschreibung in Baers Liber Jeremiae p. VI sq.

Ausser den schon erwähnten Facsimilen finden sich Nachbildungen älterer alttestam. Handschriften in den von The palaeographical society herausgegebenen Facsimiles of anc. manuscripts. Oriental series III Bl. 40. 41; IV Bl. 54; ebenso in Neubauers S. 86 erwähntem Katalog der Bodleiana. In seiner Geschichte des Volkes Israel p. 32 giebt B. Stade Abbildungen von Reuchlins Prophetenkodex, der Erfurter Bibelhandschrift Nr. 3 und dem oben erwähnten Petersburger Prophetenkodex. Weitere Litteratur bei Steinschneider, Centralblatt für Bibliothekwesen IV 1887, 155—165.

Ein angeblich sehr altes Handschriftenfragment des Deuteronomium, das im Jahre 1883 einiges Aufsehen erregte, bespricht Guthe in „Fragmente einer Lederhandschrift, mitgeteilt und geprüft", Leipzig 1883.

In den Mémoires de l'Academie imp. de St. Petersbourg Ser. VII Tm. XXXII 1884 Nr. 8 beschreibt Harkavy einige Handschriftenfragmente aus Rhodus mit einem eigentümlichen Alphabete, die indessen entschieden unecht sind, vgl. Derenbourg in REJ X 311 und Baer, Quinque volumina VI sq.

29. Zu den hebräischen Handschriften des Gesetzes gehören auch die samaritanischen Codices (§ 11. 25). Da diese Handschriften einen Text repräsentieren, der sich schon sehr frühe von dem jüdischen trennte, ist es nicht zu verwundern, dass man ihnen oft eine grosse Bedeutung beigelegt und gemeint hat, durch einen Vergleich zwischen ihrem und dem recipierten Texte einen bedeutenden Schritt in der Rekonstruktion des Pentateuchtextes zurückdringen zu können. Leider ist aber der samaritanische Text durch Abschreibefehler und willkürliche Behandlung so entstellt, dass seine kritische Bedeutung sehr beschränkt ist. Grösseres Interesse bieten diese Handschriften durch die darin benutzten Buchstabenzeichen und ihren Mangel an Vokalen, wodurch sie die auf andere Weise gewonnenen Resultate hinsichtlich der äusseren Geschichte des Textes bestätigen.

Vgl. Eichhorn Einl.[3] § 378—89. Rosen in der ZDMG XVIII 582 ff. Strack, Prolegomena 56 f. PRE I 283. XIII 349. 334 und Harkavy's Katalog der samaritan. Pentateuch-Codices, Petersburg 1874 (in russischer Spr.). Vgl. auch Heidenheims Bibliotheca Samaritana I p. XIV sqq. u. dazu ZDMG XXXIX 167.

3. Variantensammlungen.

30. Durch die im vorigen Jahrhundert von Kennicott und Joh. Bernh. de Rossi unternommenen grossen Variantensammlungen und durch den Apparat der kritischen Ausgaben werden wir in den Stand gesetzt, Handschriften zu benutzen, die uns selbst unzugänglich sind. Dazu kommen die Varianten aus nicht mehr vorhandenen Handschriften, welche die jüdische Textüberlieferung (§ 31) aufbewahrt hat. Was es mit den Lesarten Rabbi Meïrs und eines angeblich nach Rom gebrachten und dort in der Severus-Synagoge aufbewahrten Thoracodexes für eine Bewandtnis hat, kann man auf sich beruhen lassen. Dagegen führt die jüdische Überlieferung eine Reihe Lesarten an, die verschiedenen, von berühmten Punktatoren ausgefertigten Mustercodices entnommen sind. Solche Codices (bisweilen *Maḥzoroth* genannt) sind: der Codex Hilleli (nach einem unbekannten R. Hillel), Cod. Zanbûkî, der Jerichopentateuch, Sefer Sinai, Keter Schem Tob, Machzora rabba u. a. Weiter sind zu nennen die erst in neuerer Zeit durch die Krim'schen Handschriften bekannt gewordenen Lesarten verschiedener Autoritäten aus dem 8.—10. Jahrhundert, wie R. Pinchas, R. Moses, R. Chabib u. a.; und endlich die divergierenden Lesarten der beiden berühmten Meister aus dem Anfange des 10. Jahrhunderts, des R. Mose b. David b. Naphtali in Babylon und des R. Ahron b. Mose b. Ascher in Tiberias. Der letztere ist die entscheidende Autorität des rezipierten Textes geworden. Übrigens berühren diese Varianten meistens Verschiedenheiten der Vokalisation von mehr sprachlicher als textkritischer Bedeutung.

Obschon b. Naphtali in Babylon lebte, und sein Text bisweilen mit der babylonischen Textüberlieferung übereinstimmt, kann man ihn nicht ohne weiteres als Repräsentanten der Babylonier in ihrem Gegensatz zu den Palästinensern (Tiberiensern) betrachten. Dagegen hat man schon lange eine Reihe Varianten gekannt, welche Unterschiede zwischen den Rezensionen der babylonischen und der palästinensischen Schule, oder wie sie in der Textgeschichte in der Regel genannt werden, der Orientalen (מדינחאי *medinḥâjē*) und der Occidentalen (מערבאי *ma'arbâjē*), bezeichnen. Aber erst die Entdeckungen der neueren Zeit haben dargethan, wie umfassend dieser Unterschied gewesen ist. Wie die Babylonier und Palästinenser beide ihren Talmud (Babli und Jeruschalmi), ihre Targumrezension (§ 61), ihre Ordnung der biblischen Bücher

(§ 10) und ihr Punktationssystem (§ 80) gehabt, ebenso hatten sie auch beide ihre Textrezension. Das früher bekannte Verzeichnis dieser Varianten verdankte man Jakob b. Chajim, der es, ohne Zweifel auf Grundlage alter Handschriften, in seiner rabbinischen Bibel (§ 24) mitteilte; die neueren Entdeckungen haben indessen nicht nur gezeigt, dass diese Liste verbessert und vermehrt werden muss, sondern haben auch Handschriften ans Licht gefördert, welche die babylonische Rezension mit allen ihren Eigentümlichkeiten enthalten (§ 28). Die Varianten umfassen das ganze Alte Testament und beziehen sich sowohl auf die Konsonanten als auf ihre Vokalaussprache. — Endlich werden auch an einigen wenigen Stellen Differenzen zwischen den Lesarten der Schulen in den beiden babylonischen Städten Nehardea und Sora überliefert.

Inwiefern *Qᵉre* und *Kᵉtîb* als wirkliche Varianten zu betrachten sind, wird § 33 erörtert werden.

Kennicott, Vetus testamentum hebraicum cum variis lectionibus, Oxf. 1776—80 (behandelt nur den Konsonantentext); die darin enthaltene „Dissertatio generalis" ist von Bruns (Braunschweig 1783) herausgegeben. — De Rossi, Variae lectiones Veteris Testamenti, Parma 1784—88, und Scholia critica in V. T. libr. s. supplementa ad varias lectiones sacri textus, Parma 1798. — Delitzsch, Complutensische Varianten 1878. — Der kritische Apparat in Baers Ausgaben (§ 24). — Strack in ZLT 1877, 17 ff. (zu Jesaja). — Die Kollationen in Hoernings § 28 erwähnten Karaite manuscripts.

Die überlieferten Lesarten R. Meïrs (s. über ihn Jost, Gesch. d. Judentums II 86 ff.) werden erwähnt: Bereschit rb. c. 9 (Gen. 1, 31 מות st. מאד), ebend. c. 20 (Gen. 3, 21 אור st. עור), ebend. c. 94 (Gen. 46, 23 ובן st. ובני), jer. Taan. 1, 1 fol. 64a (Jes. 21, 11 דומי st. דומה; doch ist wohl eher רומי zu lesen vgl. Hier. z. St.). — Mit diesen Lesarten stimmen wenigstens einmal die in einem handschriftlichen Midrasch „*Bereschit rabbati*" (jetzt in der israelitischen Gemeindebibliothek zu Prag) verzeichneten Lesarten einer Thorarolle, welche „nach Rom gebracht und dort in der כנישתא דאסוירוש aufgehoben wurde". Dieselbe Rolle erwähnt Qimchi (zu Gen. 1, 31), welcher „Severussynagoge" schreibt. Epstein, der in der MGWJ 1885, 337—351 diese Stellen bespricht, vermutet, dass es die von Titus nach Rom gebrachte Gesetzesrolle gewesen sei (s. Josephus, Bell. VII 5, 5). Vgl. weiter Hochmuth in derselben Ztschr. 1886, 274—279. — Übrigens dürfte wenigstens die angebliche „Lesart" des R. Meïr מות st. מאד Gen. 1, 31 eher eine frei spielende Umänderung des gewöhnlichen Textes als eine wirkliche Lesart sein.

Über die alten Mustercodices s. Strack, Prolegomena 14—29. 112—118 und ZLT 1875, 613 f.

Über b. Ascher und b. Naphtali vgl. Strack, Prol. 24 ff. ZLT 1875, 616. PRE IX 390 ff. Berliner, Targum Onkelos 1884 II 139 und besonders Baer und Strack: Die Dikduke hateamim des Ahron b. M. b. Ascher 1879 p. X ff. 78 ff. 84. Ihre variierenden Lesarten sind in einer Handschrift der Tschufutkale-Sammlung Nr. 13, עֲדַת דְּבוֹרִים, (s. Dikduke XXXII. Baer, Liber psalmorum p. VI, Liber Ezechielis p. VI, Quinque volumina p. V) und in den חלופי הנקוד des Kodex de Rossi Nr. 940 (s. Baer, Liber Jeremiae p. X sq.) verzeichnet. Sie werden ebenso, wie die folgenden Varianten, in allen Ausgaben Baers angeführt. Von den 3 Stellen, wo die Divergenzen zwischen B. N. und B. A. auch die Konsonanten berührt haben sollen, Jer. 11, 7; 29, 22; 1. Kg. 3, 20 (s. ZLT 1875, 611; Dikduke XIII), werden die beiden ersten durch Baers Ausgabe nicht bestätigt.

Über die Orientalen und Occidentalen vgl. Strack, Prol. 36—41. 121. ZLT 1875, 608 ff.; 1877, 22. Geiger, Nachgelassene Schriften IV 32 ff. Verzeichnisse ihrer abweichenden Lesarten finden sich in dem „Codex b. Ascher" (s. Baer, Liber Duodecim p. VIII), in der Bibel vom Jahre 1010 und in den Codd. Tschufutkale Nr. 7 und 18a (Baer, Quinque volumina p. V, Liber Jobi p. V). Zu bemerken

ist, dass die südarabischen Handschriften mit „babylonischer“ Vokalisation die Lesarten der Occidentalen enthalten s. Wickes, The accentuation of the Prose books, 150.

Die Schulen in Nehardea und Sora (vgl. über diese Städte Neubauer, Géographie du Talmud 350 f. 343) divergierten sowohl in der Halacha als in der Targumkritik. Ein Beispiel ihrer verschiedenen Bibel-Lesarten findet sich Neh. 3, 37, wo (nach der Massora magna) die Nehardeenser אל, die Sorenser ואל lasen. Vgl. über sie Strack, Prol. 40. Berliner, die Massora zum Targum Onkelos 1877, p. XIV und 61 ff., und p. V der Vorrede. Targ. Onkelos II 61 ff. Nach Berliner wären die Nehardeenser eingewanderte Palästinenser, weshalb sie den occidentalischen Lesarten folgten.

Die jüdische Massora.

31. Der Mangel an alten Handschriften zum A. T. wird teilweise durch die sogenannte *Massora* oder Textüberlieferung der Juden ersetzt, welche es uns möglich macht, den Text in Zeiten zurückzuverfolgen, aus welchen keine Handschriften bewahrt sind. Die eigentliche Aufgabe der Massora war, die Bibelhandschriften vor Degeneration durch Nachlässigkeit und Willkür der Abschreiber zu schützen, indem man sie der peinlichsten und kleinlichsten Kontrolle unterwarf; aber gerade dadurch gewährt die Massora einen Einblick in die aus älteren Zeiten überlieferte Textesgestalt, was nicht hoch genug geschätzt werden kann. Man verfasste Verzeichnisse über die Eigentümlichkeiten des Textes nach allen Richtungen hin, registrierte alle Einzelheiten, die unter den Händen der Abschreiber leicht verwischt werden konnten und baute auf diese Weise einen „Zaun“ um die Schrift, welcher thatsächlich bewirkt hat, dass uns der Text im wesentlichen nur in einer einzigen Gestalt vorliegt von der Zeit an, in welcher man anfing, die Textüberlieferung mit dieser

peinlichen Genauigkeit zu überwachen. Allerdings gab es an den verschiedenen Zentren der Juden verschiedene Massora's, an welche durch die Variantenverzeichnisse der herrschend gewordenen Massora die Erinnerung bewahrt ist (§ 30), aber diese Unterschiede waren geringfügig und verändern die rezipierte Textform nur wenig. Der massorethische Stoff teilt sich in Randbemerkungen innerhalb der Bibelhandschriften und in selbständige Werke. Die Randbemerkungen (*Massora marginalis*) stehen entweder ober- und unterhalb des Textes und werden dann *Massora magna* genannt, oder neben dem Texte und heissen dann *Massora parva*. Die selbständigen massorethischen Arbeiten sind eine Erweiterung der *Massora magna*. Sie wurden oft in Handschriften und Ausgaben am Ende des Bibeltextes hinzugefügt, woher der Name *Massora finalis*. Die Form, unter welcher der massorethische Stoff mitgeteilt wird, ist die des alphabetischen Verzeichnisses, der Angabe, wie oft die betreffenden Formen vorkommen, oder aber die der Zusammenstellung solcher Ausdrücke, die einander ähnlich sind und desshalb leicht verwechselt werden können.

Noch immer mit grossem Nutzen zu verwendende Einführungen in das schwierige Studium der Massora sind geliefert von Jakob b. Chajim in der Vorrede zu seiner rabbinischen Bibel (§ 24), von Elias Levita in *Masoret hamasoret* und von dem älteren Buxtorf.

Eine an die jüdische erinnernde Textbehandlung findet sich bei den Indern s. Max Müller, Lectures on the science of language 1861, 107; auch bei den Persern trifft man etwas Ähnliches s. Sitzungsberichte der königl. bayerischen Akadem. d. W. 1872, 97.

Die Aussprache des Wortes מסורת oder מסורה ist unsicher, indem man sowohl מַסֹּרֶת als מָסֹרֶת (מָסוֹרָה) findet. Beide Formen, die schon Ez. 20, 37 vorkommen, sind

auffallend, da das Wort von מָסַר, *tradere*, abzuleiten ist. Man erwartet מְסוֹרָה wie בְּשׂוֹרָה (Barth, Nominalbildung § 42a, 2). Wir ziehen die Form *Massora* vor, die durch Schärfung entstanden sein kann, vgl. בַּלָּהָה (Barth, § 93aβ), während מָסוֹרָה, da בָּגוֹדָה als Transitivum nicht parallel ist, sich schwieriger erklären lässt. Auch die Aussprache des entsprechenden aram. מסרתא ist schwankend. Vgl. die divergierenden Auffassungen bei Lagarde (NGGW 1882, 168), Dalman (Der Gottesname Adonaj 1889, p. 8) und Strack (Theol. Lit. Blatt 1889, 291).

Elias Levita's (§ 9) ספר מסורת המסורת erschien in Venedig 1536. Eine deutsche Übersetzung besorgte Semler (Halle 1772), eine neue Textausgabe mit englischer Übersetzung Ginsburg (The Masoret hamasoret of Elias Levita, London 1867). Vgl. ausserdem Bacher ZDMG XLIII 231 ff. Jakob b. Chajim's Vorrede hat Ginsburg (hebr. u. englisch) herausgegeben (2. Ausg., London 1867).

Buxtorf, Tiberias sive commentarius masoreticus triplex, Basel 1620 u. öft. Ein Bruchstück davon als Beispiel der Darstellung findet sich bei Bleek[4] 568 f. — Wie Buxtorf hier das 1. Kap. der Gen. interpretiert, so sind die folgenden 7 Kapp. kommentiert von J. Hansen, Interpretatio masorae magnae textualis, Kopenhagen 1733—37.

32. Die Anfänge der jüdischen Massora lassen sich sehr früh nachweisen. Inwiefern R. Akiba mit seinem Spruche „die מסרת ist ein Zaun um das Gesetz" (Pirke Abot III 13) gerade an die Textüberlieferung denkt, ist wohl zweifelhaft; aber jedenfalls kommt einiges von dem massorethischen Stoffe schon in der Mischna, und dann, bedeutend erweitert, in den Gemaren und den alten Midraschwerken vor, selbstverständlich mit Ausnahme von allem, was die spätere Punktation betrifft. Weiter wächst der Stoff in den nachtalmudischen Traktaten *Masseket sefer tora* und *Masseket sof^erim*, die sich mit den Regeln für die Abschreibung der Thorarollen beschäftigen. Mit

der Erfindung der Punktation nahm die massorethische Arbeit einen grossen Aufschwung, weil man jetzt viele früher nur mündlich überlieferte Feinheiten schriftlich fixieren konnte. Der oben (§ 30) erwähnte Ahron b. Mose b. Ascher im 10. Jahrhundert, der zu einer hervorragenden Punktatorenfamilie in Tiberias gehörte, verfasste eine Schrift, welche neben allerlei rein grammatischen Bemerkungen eine Reihe massorethischer Beobachtungen und Regeln mitteilte. Diese Arbeit wurde in vielen ähnlichen, halb grammatischen, halb massorethischen Schriftchen nachgeahmt, welche unter dem Namen *Horajath ha qore* Regeln für die Abschreibung und Punktation gaben. In den folgenden Zeiten wurde der grammatische Stoff aus diesen Arbeiten ausgesondert, indem sich eine rein sprachwissenschaftliche Litteratur entwickelte, und gleichzeitig entstand eine rein massorethische Litteratur unter ihren oben erwähnten zwei Formen, Randbemerkungen und selbständige Schriften, durch welch' letztere die oft änigmatisch andeutenden Randbemerkungen erst verständlich wurden. Eine Musterarbeit der selbständigen Art war das berühmte Buch *Ochla w^eochla* (so genannt wegen des Anfanges, der אכלה 1. Sam. 1, 9 und Gen. 27, 19 zusammenstellt). Ihr Vorhandensein in der letzten Hälfte des 12. Jahrhunderts ist sicher bezeugt, während ihr Verhältnis zu der „Massora" des im 11. Jahrhundert lebenden Gerson b. Juda noch sehr unsicher ist. Ihre grosse Bedeutung geht auch daraus hervor, dass sie in wenigstens 3 verschiedenen Bearbeitungen zirkulierte, von welchen zwei noch unmittelbar vorhanden sind. Die dritte scheint Jakob b. Chajim in der *Massora magna*, die er am Schlusse seiner grossen rabbinischen Bibel hinzufügte (§ 24. 31), benutzt zu haben. Auch der ungefähr gleichzeitige Elias Levita (§ 31) benutzte das Buch *Ochla*, das er als „klein an Umfang, aber auf dem Gebiete der



Massora ohne Gleichen" rühmte. Im folgenden Jahrhundert suchte der grosse Buxtorf auf der in den genannten Werken gelegten Grundlage die massorethischen Studien allgemein zugänglich und fruchtbringend zu machen (§ 31). Gleichzeitig erschien Menahem di Lonzano's *Or tora* 1618, während Norzi's oben (§ 24) erwähnter kritischer Kommentar *Gôdēr pereṣ* erst später gedruckt wurde. Im 18. Jahrhundert fanden die massorethischen Studien sowohl bei den Christen wie bei den Juden nur wenig Teilnahme. Erst in diesem Jahrhundert sind sie zu neuem Leben erwacht und durch die zum Teil ausgezeichneten Arbeiten von W. Heidenheim (in Rödelheim gest. 1832), L. Dukes, Frensdorff, Baer, Strack, J. Derenbourg, Wickes und C. Ginsburg, und die darin ans Licht gezogenen Handschriften wesentlich gefördert. Die Früchte dieser kleinlichen und ermüdenden Untersuchungen liegen vor in Baers massorethisch korrekten Textausgaben und in vielen Einzelheiten der neuesten hebräischen Grammatiken.

Zur Geschichte der Massora vgl. Geiger in der Jüd. Ztschr. III 78 ff., Strack PRE IX 388 ff.

Die massorethischen Angaben in den ältesten jüdischen Schriften sind verzeichnet in Stracks Prolegomena 73—94. 122 f., wo weitere Litteratur angeführt wird.

Sefer tora ist gedruckt in Kirchheim's VII libri Talmudici parvi Hierosolymitani, Frankfurt a. M. 1851, p. 1—11. — *Masseket soferim*, herausgegeben von J. Müller, Leipzig 1878. Vgl. auch Adler, Judaeorum codicis sacri rite scribendi leges, a libello Thalmudico מסכת סופרים in lat. conversae et annot. explicatae. Hamburg 1779.

Über Ahron b. Ascher vgl. weiter § 80. Von seinen massorethisch-grammatischen Lesestücken wurde ein Teil in der 1. rabbinischen Bibel (§ 24) abgedruckt; später gab L. Dukes Bruchstücke davon in *Kontres hamasoret* 1846

heraus. Endlich haben Baer und Strack, gestützt auf zahlreiche Hilfsmittel, die ganze Sammlung in einem kritischen Texte herausgegeben: Die dikduke ha-teamim des Ahron b. M. b. Ascher, Leipzig 1879.

Eine ähnliche Schrift hat Derenbourg nach einer 1390 geschriebenen südarabischen Handschrift unter dem Titel *Manuel du lecteur* im Journ. asiat. 1870, XVI 309 ff. herausgegeben und mit wertvollen Noten begleitet. Die Juden in Jemen nannten ein solches Kompendium, das häufig vor ihren Bibelhandschriften steht, מחברת התיגאן, „Abhandlung über die Krone d. h. die Bibel". Bei den übrigen Juden ist קונטרס ein häufiger Name dafür.

Über die von Elias Levita citierten grammatisch-massorethischen Schriftsteller vgl. Bacher ZDMG XLIII 208; speziell über das Buch *Horajat ha-qore* s. Wickes, Accent. of the Prose books p. X sq.

Grätz versucht MGWJ 1887, 1—34 nachzuweisen, dass das Buch *Ochla* ein Werk des 1028 gest. Gerson b. Juda sei; s. aber die Gegenbemerkungen Neubauers und Bachers ebend. 299—309. Die eine Bearbeitung des Buches findet sich in einer Halleschen Handschrift, die Hupfeld ZDMG XXI 202 ff. beschrieben, die andere in einem Pariser Kodex, den Frensdorff herausgegeben hat: Das Buch Ochla w'ochla, Hannover 1864. Dass Jakob b. Chajim eine dritte Bearbeitung desselben Werkes seiner *Massora finalis* zu Grunde gelegt, hat u. a. Grätz (a. a. O.) vermutet.

Ausserdem hat Frensdorff herausgegeben: דַּרְכֵי הַנִּקּוּד וְהַנְּגִינוֹת (von R. Mose Punktator) Hannover 1847 und den ersten Band einer „Massora magna" Hannover 1876; leider soll dies massorethische Wörterbuch nicht fortgesetzt werden.

Die grossangelegte Massora-Ausgabe Chr. Ginsburg's (The Massorah compiled from manuscripts, alphabetically and lexically arranged I—III 1880—85) wird in The Guardian 1886, 1049 und von Baer, ZDMG XL 743 ff., äusserst scharf kritisiert und als eine ziemlich unkritische Kompilation bezeichnet.

Ein verbesserter Massoratext ist von Baer für die grosse rabbinische Bibel *Miqra gadol,* die in Wilna erscheinen wird, vorbereitet.

Vgl. auch die Litteraturangaben § 82.

33. Während die Bestandteile der Massora, welche in Zählungen der Verse, Worte und Buchstaben, in Verzeichnissen seltener und auffallender Formen oder Ausdrücke, die leicht verwechselt werden können, bestehen, teilweise in den folgenden Abschnitten ihre Erwähnung finden werden, wollen wir, so weit es nicht schon § 30 geschehen, uns hier mit denjenigen Teilen der Massora beschäftigen, die von divergierenden Textformen Kunde geben und deshalb für die Textgeschichte von besonderem Interesse sind.

Hieher gehören die von der Massora verzeichneten Unterschiede zwischen *K*e*tîb* und *Q*e*rê* (gewöhnlich, aber unrichtig, *Q*e*rî*), oder zwischen dem geschriebenen und dem gelesenen Texte. An ziemlich zahlreichen Stellen (1314 nach der gewöhnlichen Massora) lesen die Juden eine andere Textform als die schriftlich überlieferte, indem sie bald ein anderes Wort oder eine andere Wortform aussprechen, bald dem Texte etwas hinzufügen oder etwas davon weglassen, bald endlich die Buchstaben anders abteilen. Eine Spur dieses *quid pro quo* lässt sich bereits in die Zeiten vor Christus zurückverfolgen, indem schon damals die Vertauschung von יהוה mit אֲדֹנָי allgemein verbreitet gewesen sein muss (vgl. § 76); später begegnet es uns in wachsendem Umfange im Talmud, *Sefer tora, Masseket sof*e*rim* und in den massorethischen Werken. Die massorethischen Angaben stimmen übrigens nicht vollständig überein, indem besonders nicht wenige von den variierenden Lesarten der palästinensischen und babylonischen Juden (§ 30) gerade in verschiedenen Angaben der *Qarjan* bestehen. Mit den

Babyloniern stimmen zweimal (Rt. 2, 11 und Jer. 32, 11) die im babylonischen Talmud erwähnten *Qarjan* gegen die Palästinenser.

Dies in Anbetracht der jüdischen Verehrung des überlieferten Textes etwas auffallende Phänomen erklärt sich bei einem Teil der *Qarjan* sehr einfach. In der Bibel kamen verschiedene Ausdrücke vor, die man beim synagogalen Vorlesen des Gesetzes und der Propheten aus verschiedenen Rücksichten nicht auszusprechen wagte und die man deshalb mit anderen, harmloseren Ausdrücken vertauschte. Als nun der solenne synagogale Vortrag mittelst der Punktation schriftlich fixiert wurde, gab man den betreffenden Wörtern die Vokale des substituierten Ausdruckes, während die dazu gehörigen Konsonanten am Rande beigefügt wurden. So las man אֲדֹנָי statt des unaussprechbaren יהוה (ohne doch bei diesem häufigen Worte אדני an den Rand zu schreiben), שׁכב statt des übelklingenden שׁגל, צואה statt חראים u. ä. Dasselbe geschah natürlich auch an den entsprechenden Stellen der Hagiographen, die eine der synagogalen Vortragsweise nachgebildete Punktation bekamen. Weiter ist es leicht erklärlich, dass man beim Gesetze und den Propheten auch in anderen Fällen die durch wiederholte synagogale Praxis krystallisierte Vortragsform beibehielt, wo die autorisierte, geschriebene Textform davon abwich. Ebenso rühren wohl die *Qarjan* der in der Synagoge nicht vorgelesenen Hagiographen von der althergebrachten Art und Weise her, wie die Lehrer diese Bücher zu lesen pflegten. Insofern kann die Möglichkeit zugegeben werden, dass die Qarjan Zeugnis von älteren, durch den *Textus receptus* verdrängten Textformen ablegen können; und wirklich erklären sich unter dieser Annahme absolut gleichwertige Doppeltexte am leichtesten, wie z. B. Jes. 23, 12 *Ktîb* כִּתִּיִּים *Qre* כִּתִּים, Ps. 5, 9 *Ktîb* הוֹשַׁר *Qre* הַיְשַׁר. Zweifel-

hafterer Natur sind solche Fälle, wo der Unterschied wirklich grammatische und logische Bedeutung hat. Möglicherweise beruhte nämlich in der traditionellen Vortragsform der Synagoge allerlei auf subjektiver Behandlung des Textes, indem man je nach dem vermeintlichen oder wirklichen Sinne die Wörter anders abgeteilt, die Suffixe geändert, den Artikel weggelassen haben mag. Eine bestimmte Entscheidung über den subjektiven oder objektiven Charakter derartiger *Qarjan* wird schwerlich gelingen. Auch muss die Möglichkeit zugegeben werden, dass diese subjektive Ausformung der Vortragsform auch nach der Feststellung des kanonischen Konsonantentextes in den Hauptschulen hat fortgesetzt werden können. Aber jedenfalls ist sie bald endgültig fixiert worden, da schon b. Ascher den gelesenen Text als ebenso heilig und inspiriert betrachtet wie das *Ktib* selbst, wie auch der ungefähr gleichzeitige Saadia überhaupt alle verzeichneten Textvarianten als auf Offenbarung beruhend ansah.

Litteraturangaben bei Strack, Prol. 80 ff. 123, der zugleich die in den talmudischen Schriften vorkommenden Fälle von *Qre* und *Ktîb* anführt. Vgl. weiter die z. T. divergierenden Auffassungen bei Cappellus, Critica sacra III c. 1—16. Morinus, Exercit. bibl. 533 ff. Geiger, Urschrift 254 ff. Nöldeke in ZWT 1873, 445. ZDMG XXXII 591. Dillmann in PRE II 387. Bleek[4] 618. — Die angeführten Anschauungen b. Aschers und Saadias finden sich Dikduke p. 9 u. 82 f.

Die Verzeichnisse geben Frensdorff, Ochla Nr. 97—170 und Baer in seinen Textausgaben. — Beispiele:

Ktîb und *Qre*: אדני für יהוה; הִיא für הוא (§ 92), נַעֲרָה für נער; מְלָשְׁנִי für מלושני Ps. 101, 5; כָּלוֹ für כלה Jer. 2, 21; וְנִשְׁקְעָה für ונשקה; Am. 8, 8.

Qre w'lo Ktîb: יָמִים בָּאִים für ימים Jer. 31, 38.

Ktîb w'lo Qre: אֶל־יִדְרֹךְ für אל ידרך ידרך Jer. 51, 3.

Ein Wort, das als zwei gelesen wird: חֵל כָּאִים für חלכאים Ps. 10, 10; מֵאֵשׁ תַּם für מאשתם Jer. 6, 29.

Zwei Wörter, die als eins gelesen werden: כַּיְעֵנִים für כי ענים Thr. 4, 3.

Wörter, deren Endbuchstabe mit dem folgenden Worte verbunden wird: וּמִתַּחַת הַלְּשָׁכוֹת für ומתחתה לשכות Ez. 42, 9. 2. Sam. 5, 2. Hiob 38, 12.

Wörter, deren Anfangsbuchstabe mit dem vorhergehenden Worte verbunden wird: שׁוּרַיָּא שַׁכְלִלוּ statt שורי אשכללו Ezra 4, 12. 2. Sam. 21, 12.

Weglassung eines mit dem vorhergehenden Endbuchstaben identischen Anfangsbuchstabens: וְאִמְרוּ תִּקְעוּ für ואמרו ותקעו Jer. 4, 5.

Zu den euphemistischen Lesarten vgl. b. Meg. 25b. Tosefta Meg. IV p. 228: alle Ausdrücke, die schamerregend geschrieben sind, werden euphemistisch gelesen.

Über אדני für יהוה s. die Monographie von Dalman, Der Gottesname Adonaj 1889, p. 36 ff. und 85 ff. (die Massora zu Adonaj).

Als Randbemerkungen werden diese *Qarjan* bisweilen חיצונים genannt s. Dikduke p. 2, Z. 8; Grätz, MGWJ 1885, 108.

Zu den sogenannten סבירן vgl. Buxtorf, Tiberias II c. 10. Cappellus, Crit. sacra III 15, 18. Geiger, Urschr. 233.

Mit *Qre* dürfen nicht Stellen in der älteren jüdischen Litteratur verwechselt werden, wo es heisst: lies nicht . . . sondern . . . . Damit werden nicht andere Lesarten, sondern bewusste Spielereien mit den Buchstaben gemeint; s. Hupfeld TSK 1830, 554 f. (z. B. gegen Morinus, Exerc. 581 ff.).

34. Während die § 33 besprochenen *Qarjan* den recipierten Konsonantentext unberührt lassen, berichtet die Massora von einigen Stellen, wo ein euphemistisches *Qre* in den Konsonantentext aufgenommen worden sein soll mit vollständiger Verdrängung der ursprünglichen Lesart. Man nennt diese Stellen *Tiqqune soferim*, die Verbesse-

rungen der Schriftgelehrten (vgl. § 9). Im Talmud kommen sie nicht vor, dagegen schon in dem alten Exodus-Midrasch, *Mechilta*. In den massorethischen Werken, deren Verzeichnisse indessen von dem in Mechilta etwas abweichen, wird ihre Anzahl auf 18 angegeben. Die späteren Juden konnten aus erklärlichen Gründen eine solche Freiheit dem Texte gegenüber nicht verstehen und erfanden deshalb die spitzfindige Auskunft, es seien damit Stellen gemeint, wo die Verfasser den beabsichtigten Ausdruck mit Rücksicht auf die Leser aufgegeben hätten, um sich vorsichtiger auszudrücken; die Sof^erim hätten dann nur den eigentlich intendierten Ausdruck registriert. Wie weit die traditionellen Angaben in Betreff dieser Stellen im Rechte sind, und alle hierher gehörigen Phänomene angeführt haben, werden wir im Folgenden näher untersuchen (§ 97).

Schon im Talmud (b. Nedarim 37[b]) werden die sogenannten *'Itture sof^erim* angeführt, d. h. 5 Stellen, wo die Schriftgelehrten ein ו aus dem Texte weggelassen haben. Da etwas Ähnliches auch bei dem *Qre* vorkommt (z. B. Jer. 4, 5) und es nicht möglich ist, ein tieferes Geheimnis gerade an den betreffenden 5 Stellen zu entdecken, hat dies Kapitel nur wenig Interesse.

S. Mechilta zu Ex. 15, 7 p. 39[a] in Friedmanns Ausgabe.

Vgl. die ältere Litteratur bei Strack, Prol. 86 f. (besonders Geiger, Urschrift 308 ff.) und dazu: Nyholm, de תקון סופרים XVIII vocum Scripturae sacrae, Kopenhagen 1734. Nöldeke in GGA 1869, 2001. Crane in Hebraica III 233—248. Wildeboer, Het ontstaan van den Kanon 119. — Dikduke 44 f. Frensdorff, Ochla Nr. 168. 217.

Die spätere jüdische Erklärung giebt u. a. Norzi (§ 24) zu Sach. 2, 12 (übersetzt in Delitzschs Komm. zu Habakuk 1843, 206 f.).

Die *Tiqqune sof^erim* sind nach der Massora: Gen. 18, 22 urspr. ויהוה עודנו עמד; Nm. 11, 15 urspr. ברעתך; Nm. 12, 12 urspr. אמינו und בשרינו; 1. Sm. 3, 13 urspr. לי statt להם; 2. Sm. 16, 12 urspr. בעינו; 2. Sm. 20, 1 (1. Kg. 12, 16. 2. Chr. 10, 16) urspr. לאלהיו; Jer. 2, 11 urspr. כבודי; Ez. 8, 17 urspr. אפי; Hos. 4, 7 urspr. כבודי und המירו; Hab. 1, 12 urspr. תמות; Sach. 2, 12 urspr. עיני; Mal. 1, 13 urspr. אותי; Ps. 106, 20 urspr. כבודו; Hi. 7, 20 urspr. עליך; Hi. 32, 3 urspr. ויצדיקו; Thr. 3, 20 urspr. נפשך.

Die 5 Itture sof^erim sind: Gen. 18, 5. 24, 55; Nm. 31, 2; Ps. 36, 7. 68, 26.

35. Schliesslich sind noch eine Reihe Stellen zu erwähnen, wo die Juden ihren Zweifel an der Richtigkeit des Textes durch verschiedene kritische Zeichen ausgedrückt zu haben scheinen, ohne doch, wie bei dem *Qre*, einen anderen Text als den überlieferten zu lesen. Der Wert dieser Zeichen wird indessen dadurch bedeutend verringert, dass die kritischen Zweifel jedenfalls in den meisten dieser Fälle auf keiner objektiven Grundlage zu ruhen scheinen, sondern subjektiven Erwägungen entsprungen sind, die für uns lediglich geschichtliches Interesse haben. Hierher gehören die sogenannten *puncta extraordinaria*, die sich über einzelnen Wörtern finden. Schon die Mischna (Pesach. 9, 2) kennt einen dieser Fälle, Nm. 9, 10, und im Talmud und den Midraschen werden mehrere erwähnt, aber teilweise auf allegorisch-mystische Weise interpretiert. Auch Hieronymus kennt einen solchen Fall (Gen. 19, 33) und giebt dazu die Erklärung: *appungunt desuper quasi incredibile et quod rerum natura non capiat coire quemquam nescientem.* Übrigens ist es in den einzelnen Fällen schwierig zu entscheiden, ob die angedeuteten Zweifel text-kritischer oder historisch-kritischer Natur sind. — Rein text-kritisch scheint das sogenannte נ *inversum* zu sein, das Nm. 10, 35 und 36 und 7 Mal im 107. Ps. angebracht ist (vgl. schon eine Barajta b. Sabb.

115b); es waren ursprünglich Parenthesen, die andeuten sollten, dass die betreffenden Stellen an unrichtigem Platze stehen (vgl. b. Sabb. 115a und oben § 6 Anm.) — Etwas grösseres Interesse scheinen die Stellen zu haben, wo nach der Tradition ein leerer Raum mitten im Verse sein soll פסקא באמצע פסוק. Wahrscheinlich hat man dadurch andeuten wollen, dass der vorliegende Text lückenhaft war; und da nun die alten Versionen an einigen dieser Stellen — z. B. Gen. 4, 8. 35, 22 — wirklich etwas mehr als den recipierten Text haben, ruhen möglicherweise diese Angaben auf objektiverer Grundlage als die vorigen, woraus indessen keineswegs folgt, dass die Versionen hier unbedingt dem überlieferten Texte vorzuziehen sein sollten.

Vgl. Strack, Prol. 88—91. Dikduke 45 f. — Die zwei durch Puncta extraordinaria bezeichneten Wörter in Ezech. 41, 20 u. 46, 22 hat der Targum nicht übersetzt (Cornill, Ezechiel 127); ebenso fehlt וישקהו Gen. 33, 4 in mehreren Handschriften der LXX.

Zum נ *inversum* vgl. Delitzsch ZKWL 1882, 231 und zu Ps. 107: Dikduke 47.

Zu „Pisqa in der Mitte des Verses" vgl. Buxtorf, Tiberias II 11. Dikduke 54 und besonders Grätz MGWJ 1878, 481 ff. 1887, 193—200.

Den Versuch v. Ortenbergs (Über die Bedeutung des Paseq für die Quellenscheidung in den Büchern des A. T. 1887 und in der ZAW 1887, 301—12), im Paseq ein Anzeichen einer Zusammenstellung verschiedener Quellen nachzuweisen, hat König als unhaltbar zurückgewiesen (ZKWL 1889, 225 ff. 281 ff.).

5. Citate und Transscriptionen.

36. Zu den unmittelbaren textgeschichtlichen Hilfsmitteln sind noch hinzuzurechnen die gelegentlichen Anführungen grösserer oder kleinerer Teile des Textes in

der älteren jüdischen und christlichen Litteratur, insofern sie die ursprüngliche Sprachform des Textes wiedergeben. So finden sich im Talmud und in den Midraschwerken eine grosse Menge Citate aus den alttestamentlichen Schriften, die dazu dienen können, uns einen Einblick in den damaligen Zustand des Textes zu eröffnen. Doch darf man, um dieses Hilfsmittel nicht zu missbrauchen, nicht aus dem Auge verlieren, dass solche Stellen oft nach dem Gedächtnis citiert wurden, weshalb sie nicht absolut identisch mit dem damaligen Texte zu sein brauchen. Nur in den Fällen, wo geradezu aus der Textform der Wörter argumentiert wird, darf man auf ein treues Citat schliessen. Daran reihen sich die noch erhaltenen Überreste der zweiten Kolumne in der Hexapla des Origenes (§ 43), welche den hebräischen Grundtext in griechischer Transscription enthielt, und aus welcher die Kirchenväter bisweilen Bruchstücke citieren, samt den nicht seltenen Umschreibungen des Grundtextes bei Hieronymus. Diese Transscriptionen sind besonders deshalb wertvoll, weil sie uns ein Bild der damals üblichen Aussprache des Hebräischen geben. Dasselbe gilt von den ziemlich zahlreichen Stellen, wo Theodotion in seiner Version das hebräische Wort unübersetzt lässt (§ 53). Bei Josephus und der LXX beschränken sich die Transscriptionen meistens auf die Eigennamen, aber auch diese sind von grosser Bedeutung, besonders für die Geschichte der hebräischen Sprache. Ebenso können die Umschreibungen der hebräischen Namen in den assyrischen oder ägyptischen Inschriften, so unvollkommen sie auch sind, bisweilen ein Licht über die vormassorethische Aussprache des Hebräischen werfen.

Zu den Citaten des A. T. im Talmud und Midrasch vgl. Cl. Cappellanus, Mare rabbinicum infidum, Par. 1667. Cappellus, Crit. sacra V, 12. Strack, Prol. 59—72. 94—111.

122. Brüll, Jahrbb. für jüd. Gesch. u. Litt. IV 166. Geiger, jüd. Ztschr. IV 1866, 165. Nachgelass. Schriften IV 27 ff. Deutsch, Sprüche Salomos 1885 I 63—78. — Die Tosephta-Citate giebt B. Pick ZAW VI 23—29; die Citate aus Mechilta und Sifre ebend. 101—121. S. aber zu diesen Sammlungen die Gegenbemerkungen Derenbourgs ebend. VII 91—93, wo mit Grund vor einer solchen Variantenjagd gewarnt wird.

Zu den Transscriptionen bei Hieronymus vgl. Siegfried ZAW 1884, 34—83. Über den transscribierten hebräischen Text in der Hexapla vgl. Field, Origenis hexapla I LXXI sqq. Über Theodotion vgl. Field I XL sq. So giebt er z. B. נקדים Am. 1, 1. durch νωκεδειμ, דביר Ps. 27, 2 durch δαβειρ wieder u. s. w. Dasselbe kommt bisweilen auch in der LXX vor, s. Cornill, Das Buch des Proph. Ezechiel 96.

Die Eigennamen bei Josephus behandelt Siegfried ZAW 1883, 38—41. Zu den Namen in der LXX vgl. Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta 90 ff. Könnecke, Die Behandlung der hebräischen Namen in der Septuaginta (Progr.) Stargard 1885 und ganz besonders die Zusammenstellungen in Lagarde's Übersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina 1889. Weiter kommt hier in Betracht die Onomastica sacra des Eusebius und Hieronymus (durch Lagarde, 2. Ausgabe 1887).

Zu den assyrischen Umschreibungen s. Schrader, Keilinschriften und das A. T. 1883; zu den ägyptischen u. a. Merx, Archiv f. wissenschaftl. Forschung d. A. T. I 350 ff. Bulletin de la société de géographie 1879, 209 ff. 327 ff. Vgl. auch Steindorff, die keilinschriftliche Wiedergabe ägyptischer Eigennamen (in den Beiträgen zur Assyriologie I 1889, 330—361), wo mehrmals von den im A. T. vorkommenden ägyptischen Namen die Rede ist.

B. *Die alten Übersetzungen.*

1. Die alexandrinische Übersetzung (die Septuaginta).

37. Die älteste Version des Alten Testamentes und überhaupt einer der ältesten und merkwürdigsten Versuche, eine Schrift in eine andere Sprache zu übertragen, ist die bei den alexandrinischen Juden entstandene Übersetzung. Was von noch älteren Übersetzungen des Gesetzes erzählt wird, hat keinen geschichtlichen Wert. So spricht ein unter Ptolemäus Philometor (180—145) lebender jüdischer Philosoph von einer viel älteren griechischen Verdollmetschung (*Diermeneusis*) des Gesetzes aus den Zeiten vor der Perserherrschaft; aber selbst wenn die dem Aristobulus zugeschriebenen Bruchstücke echt sind, was man keinen genügenden Grund hat zu bezweifeln, so ist doch jene angebliche Übersetzung gewiss nichts denn ein den philosophisch unterrichteten Juden als notwendig erscheinendes Postulat, um die Berührungspunkte zwischen Plato oder Pythagoras und dem Mosaischen Gesetze aus der Bekanntschaft dieser Philosophen mit dem Mosaismus erklären zu können. Noch weniger kann eine konfuse Nachricht in *Masseket sof'rim* (§ 32) von einer früheren Übersetzung des Gesetzes durch 5 Älteste auf Glaubwürdigkeit Anspruch machen; schon die Unsicherheit des Textes an der betreffenden Stelle nimmt dieser Nachricht jeglichen historischen Wert.

Über den jüdischen Philosophen Aristobulus und die bei Clemens Alex. und Eusebius aufbewahrten Fragmente seiner Werke vgl. Hody, De Bibliorum textibus originalibus; Lib. I Cap. IX p. 49 ff. Valckenaer, Diatribe de Aristobulo, Leyden 1806, und Schürer, Gesch. des jüd. Volkes II 764, wo weitere Litteratur. Unter den Bestreitern der Echtheit jener Fragmente ist besonders zu nennen: Joel,

Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des 2. christl. Jahrh. I 1880, 79 ff.

In dem von Clem. Alex. (Stromata I 22 ed. Potter I 410) und Eusebius (Präp. evang. XIII 12) mitgeteilten Bruchstücke schreibt Aristobulus an König Philometor: κατηκολούθηκε δὲ καὶ ὁ Πλάτων τῇ καθ' ἡμᾶς νομοθεσίᾳ καὶ φανερός ἐστι περιειργασάμενος ἕκαστα τῶν ἐν αὐτῇ λεγομένων· διερμηνεύται γὰρ πρὸ Δημητρίου δι' ἑτέρων, πρὸ τῆς Ἀλεξάνδρου καὶ Περσῶν ἐπικρατήσεως, τά τε κατὰ τὴν ἐξαγωγὴν τῶν Ἑβραίων τῶν ἡμετέρων πολιτῶν, καὶ ἡ τῶν γεγονότων ἁπάντων αὐτοῖς ἐπιφάνεια, καὶ κράτησις τῆς χώρας καὶ τῆς ὅλης νομοθεσίας ἐπεξήγησις· ὥστε εὔδηλον εἶναι τὸν προειρημένον φιλόσοφόν εἰληφέναι πολλά· γέγονε γὰρ πολυμαθὴς, καθὼς καὶ Πυθαγόρας, πολλὰ τῶν παρ' ἡμῖν μετενέγκας εἰς τὴν ἑαυτοῦ δογματοποιίαν κατεχώρισεν. Ἡ δ' ὅλη ἑρμηνεία τῶν διὰ τοῦ νόμου πάντων ἐπὶ τοῦ προσαγορευθέντος Φιλαδέλφου βασιλέως, σοῦ δὲ προγόνου, προσενεγκαμένου μείζονα φιλοτιμίαν, Δημητρίου τοῦ Φαληρέως πραγματευσαμένου τὰ περὶ τούτων. Übrigens gehört eine gewisse Bekanntschaft mit der jüdischen Religion von Seiten Platos nicht zum absolut Unmöglichen. — In einigen dem Demetrius Phalereus vom Verfasser des Aristeasbriefes (Haverkamp, Josephus II, 2, 107 vgl. Jos. Arch. XII 2, 3) beigelegten unklaren Worten darf man gewiss nicht eine Erinnerung an ältere Übersetzungsversuche finden (gegen Frankel, Vorstudien 24).

Masseket sof'rim I p. II: „5 Älteste schrieben für König Ptolemäus das Gesetz auf Griechisch, und dieser Tag wurde für Israel ebenso schwer wie der Tag, an welchem das goldene Kalb errichtet wurde, denn das Gesetz lässt sich nicht befriedigend übertragen. Und später versammelte der König 70 Älteste u. s. w." In einigen Handschriften fehlt בחמשה זקנים, und die ältere Schrift *Sefer tora* (§ 32) hat in demselben Satze שבעים זקנים. Also ist der Gebrauch, den Joël (a. a. O. p. 1 ff.) von dem Berichte in *Mass. sof.* macht, sehr prekär; vgl. auch Geiger, Urschrift 441; Nachgelassene Schriften IV 71; Berliner, Targ. Onkelos II 78 f.

38. Aus dem Prologe zur Übersetzung des Buches b. Sirachs (§ 4) geht hervor, dass das Gesetz, die Propheten und zum Teil auch die Hagiographen um 130 v. Chr. in griechischer Übertragung vorgelegen haben müssen; und dass diese Übertragung mit der uns bekannten Septuaginta im wesentlichen identisch gewesen ist, ergiebt sich u. a. aus ihrer Anwendung bei dem etwas älteren jüdischen Geschichtschreiber Demetrius, wie bei den jüdisch-hellenistischen Schriftstellern des letzten vorchristlichen Jahrhunderts. Damit ist aber auch alles erschöpft, was sich mit Sicherheit von der Entstehung der alexandrinischen Übersetzung sagen lässt. Zwar fehlt es nicht an sehr bestimmten und ausführlichen Berichten über das Zustandekommen der LXX, aber leider sind sie derart, dass sie unsere Vorstellung von der Entstehung dieses bedeutsamen und folgenreichen Werkes eher verwirren als aufklären.

Die älteste Schrift, die von der Übertragung des Gesetzes in die griechische Sprache erzählt, ist das berühmte Aristeas-Buch, ein jüdisch-alexandrinisches Werk, das jedenfalls älter als Josephus und Philo, möglicherweise auch als der p. 109 erwähnte Aristobulus ist, wie auch innere Gründe dafür sprechen, dass es einer Zeit angehört, da die Juden die ptolemäische Herrschaft noch nicht mit der seleucidischen vertauscht hatten (also vor 198 v. Chr.). Das kleine Buch giebt sich für einen Brief aus, den Aristeas, ein Beamter des Königs Ptolemäus II Philadelphus (284—47), also ein Heide, an seinen Bruder Philokrates geschrieben habe. In einer wohlstilisierten Sprache erzählt es, wie der Bibliothekar des Königs, Demetrius Phalereus, seinem Herrscher empfiehlt, das Gesetz der Juden ins Griechische übertragen zu lassen,

damit es in die königliche alexandrinische Bibliothek einverleibt werde. Der König genehmigt diesen Vorschlag und kauft dabei auf Aristeas' Bitte die 100 000 Juden frei, die sein Vater als Kriegsgefangene nach Ägypten geführt hatte; dann schickt er Aristeas und den Obersten seiner Leibwache nach Jerusalem mit reichen Geschenken und einem Schreiben, worin er den Hohenpriester Eleazar bittet, ihm Männer zu schicken, die dieser Arbeit gewachsen seien. Es folgt nun eine begeisterte Schilderung von Jerusalem, dem Tempel, dem Lande und vor allem von dem herrlichen und vernunftgemässen Gesetze der Juden. Der Hohepriester erfüllt mit Freude die Bitte des Königs, und es werden 72 Männer (6 aus jedem Stamm) mit einem mit goldenen Buchstaben geschriebenen Exemplare des Gesetzes nach Alexandria geschickt. In 7 Tagen werden sie täglich zum König geladen und erwecken aller Staunen durch die Weisheit, mit welcher sie 72 ihnen vorgelegte Fragen über Philosophie, Politik und Ethik beantworten. Danach werden sie auf die Insel Pharos hinausgeführt, wo sie in einer prächtigen Wohnung eifrig an der Übersetzung arbeiten. Täglich übersetzen sie alle, jeder für sich, ein Stück des Gesetzes, und stellen dann unter Vergleichung der verschiedenen Übertragungen einen gemeinsamen Text her. Nach 72 Tagen ist die Arbeit vollendet. Die alexandrinischen Juden drücken ihre Bewunderung darüber aus und erbitten sich eine Abschrift davon, indem sie den Fluch über jeden aussprechen, der sich erdreisten würde, die Übersetzung zu ändern. Schliesslich sendet der König, der voll Erstaunen ist, dass dies herrliche Gesetz den Griechen unbekannt geblieben, die 72 Dollmetscher mit reichen Geschenken nach Hause.

Der folgenden Zeit genügte diese mit Bewunderung, Gaben und symbolischen Zahlen nichts weniger als kar-

gende Erzählung noch nicht, weshalb sie nach verschiedenen Richtungen weiter ausgeschmückt wurde. Bei Philo treffen wir ein bezeichnendes *Plus*, welches die Dolmetscher als inspiriert darstellen will (vgl. § 12), dass sie nämlich alle bei ihren Übertragungen dieselben Ausdrücke und Wendungen angewandt hätten; und bei den Kirchenvätern ist dies weiter dahin verbessert, dass jeder der 72 Übersetzer in seiner Zelle gearbeitet hätte, ohne mit seinen Kollegen konferieren zu können. In dieser Gestalt ist die Erzählung vom Talmud übernommen worden, wo sie einen seltsamen Kontrast bildet zu der Reservation resp. Antipathie, mit welcher die alexandrinische Version sonst erwähnt wird (§ 40); ja selbst die Samaritaner haben sich die Geschichte mit diesen legendenhaften Auswüchsen angeeignet. Zugleich liess man, im Gegensatz zu der ausdrücklichen Angabe der älteren Quelle, die Erzählung von allen Büchern des A. T. gelten, was doch Hieronymus, der überhaupt den ganzen Bericht mit ziemlich skeptischem Blicke betrachtet (§ 51), entschieden verwirft.

Der Aristeasbrief, der oft herausgegeben worden ist (u. a. in Havercamps Josephus II 2. 103—132), liegt jetzt in einem kritisch verbesserten Texte vor durch Moritz Schmidt in Merx' Archiv f. wissensch. Erforschung d. A. T. I 241 ff. — Vgl. im allgemeinen dazu Hody, a. S. Lib. I; Nöldeke, Alttestamentliche Litteratur 109 ff.; Grätz, MGWJ 1876, 289 ff. Bleek[4] 571 ff. Papageorgios, Über den Aristeasbrief, München 1880. Lumbroso, Recherches sur l'Économie politique de l'Égypte sous les Lagides. Turin 1870, 351 ff. Schürer, Gesch. II 819—824, woselbst weitere Litteratur.

Philo, ed. Mangey II 139. Die Stellen der Väter verzeichnet Gallandi, Bibliotheca veterum patrum Tm. II 805—824 und Schürer p. 823. Zu den chronologischen Angaben der Kirchenväter über das Jahr, in welchem die

LXX übersetzt wurde, s. Nestle, Septuaginta-Studien, Ulm 1886, 12 f.

B. Megilla 9ª. Mass. sofᵉrim I p. II. Dagegen redet Mechilta zu Ex. 12, 40 (p. 15ᵇ) nur davon, dass das Gesetz „vor dem König Ptolemäus“ übersetzt worden sei. — Zu den Samaritanern s. Vilmar, Annales Samaritanae 1865, 95 ff.

Hieronymus (Vallarsi VI 456): *Josefus enim scribit et Hebraei tradunt, quinque tantum libros legis Moysi ab eis translatos et Ptolemaeo regi traditos.*

39. Was die Geschichtlichkeit des im Aristeasbuche vorliegenden Berichtes betrifft, so herrscht heutzutage insofern Einigkeit, dass niemand daran denkt, die ganze Erzählung mit allen Einzelheiten für glaubwürdig zu halten. Wie der Verfasser selbst deutlich genug ein unter heidnischer Maske schreibender Jude war, so ist auch vieles in seinem Buche offenbar eine freie Erfindung *in majorem gloriam Judaeorum.* Dagegen herrscht immer noch unter den hervorragendsten Forschern Dissens in Betreff der Frage, ob das Ganze eine vollständig freie Dichtung sei, oder ob sich unter der legendenhaften Form ein geschichtlicher Kern verberge. Es ist dies eine Frage von grosser kulturgeschichtlicher Bedeutung, denn es ist von nicht geringem Interesse zu wissen, ob einer der ersten Versuche, ein litteräres Werk in eine andere Sprache zu übertragen (ein Versuch, der nur in den älteren polylinguen Königsdekreten eine Art Vorbild hatte) durch den litterarischen Wissensdrang des Hellenismus oder durch das praktische Bedürfnis der ägyptischen Juden hervorgerufen ist. Nun werden allerdings sehr schwerwiegende Gründe gegen die Glaubwürdigkeit selbst eines stark reduzierten Bestandteiles der Erzählung geltend gemacht. Einerseits verweist man auf den für einen Griechen unverständlichen Jargon, in welchem die Übersetzung des Gesetzes geschrieben ist. Bei Ausdrücken wie γειώρας (d. i. גֵּר, oder, wie Lagarde gezeigt, vielmehr aram. גִּיּוֹר), ἱλάσκεσθαι τὰς ἀσεβείας und zahlreichen andern konnte ein Grieche sich absolut nichts denken, um nicht von dem in hebräischer Gestalt übernommenen יהוה (§ 76) zu sprechen. Und es ist gewiss nicht leicht einzusehen, warum diese barbarisch redende Übersetzung nicht einer sprachlichen Revision unterworfen wurde, wenn die alexandrinische Gelehrtenwelt beabsichtigte, sich durch ihre Hülfe mit dem jüdischen Gesetze bekannt zu machen. Weiter ist es auch im hohen Grade auffallend, dass die alexandrinischen Juden einer auf Befehl eines Heiden entstandenen Übersetzung ihres heiligen Gesetzes eine liturgische Bedeutung beigelegt haben sollten. Wäre von der Entstehung der Septuaginta gar kein Bericht überliefert, so würde gewiss niemand zögern, ihr Vorhandensein aus dem Bedürfnis der ihrer hebräischen Muttersprache immer mehr entfremdeten ägyptischen Juden zu erklären, um so mehr, als sich ein solches Bedürfnis gewiss sehr bald fühlbar gemacht haben wird (vgl. Neh. 13, 24). Und um dieses Bedürfnis zu befriedigen, passte gerade eine Übersetzung wie die alexandrinische, welche den eigentümlichen jüdisch-griechischen Jargon benutzte und ihn ihrerseits weiter ausbildete. Aber trotzdem können wir es nicht berechtigt finden, die Glaubwürdigkeit der Erzählung in Bausch und Bogen zu verwerfen. Ist wirklich, wie man wohl annehmen muss (vgl. § 38), der Aristeasbrief spätestens um 200, also kaum ein halbes Jahrhundert nach dem Tode Ptolemäus II geschrieben, so wäre es doch ein starkes Stück, wenn er die Entstehungsgeschichte der Thoraübersetzung auf eine Weise erzählte, deren Unwahrheit sowohl den Alexandrinern als den Juden ins Auge springen musste. Dasselbe gilt von der § 37 zitierten Aussage des Aristobulus, sei es nun, dass dieser den Aristeasbericht kannte oder nicht. Und selbst wenn man diese Zeugnisse dadurch entkräften will, dass man die betreffenden Schriften später entstanden sein

lässt, so bleibt doch das für uns schwerwiegende Bedenken, dass die im Aristeasbuche gegebene Erklärung der Entstehung der LXX, kulturgeschichtlich betrachtet, viel zu originell wäre, als dass wir sie einem jüdischen Falsarius zutrauen möchten. Auch darf nicht übersehen werden, dass der zweite der eben erwähnten Gegengründe dadurch wieder sehr geschwächt wird, dass jedenfalls der jüdische Verfasser des Aristeasbuches und die ihm folgenden Juden, Philo und Josephus, an der Entstehung der Übersetzung durch den Befehl eines heidnischen Fürsten keinen Anstoss genommen haben. Was man endlich gegen die Geschichtlichkeit der Erzählung angeführt, dass, nach der bestimmten Angabe des unter Ptolemäus III lebenden Hermippus Kallimachius, Demetrius Phalereus gleich nach dem Tode des Ptolemäus Lagi aus Alexandrien verbannt worden ist, so betrifft dies nur eine ablösbare Einzelheit der Erzählung und kann somit nicht über den Hauptpunkt der Frage entscheiden. Wird also nach einem genauen Abwägen aller Gründe der Anteil des Königs an der Entstehung der LXX festzuhalten sein, so ist es auf der andern Seite unwidersprechlich, dass die Rolle, welche die Übersetzung des Gesetzes in der alexandrinischen Gelehrtenwelt gespielt hat, vollkommen unnachweisbar ist, während die griechische Thora in Verbindung mit den später übersetzten anderen Büchern unter den alexandrinischen und allen hellenistischen Juden, und durch sie in der christlichen Welt eine Bedeutung gewonnen hat, von welcher sich die Männer die zuerst diesen kühnen Gedanken erfassten, gewiss nicht haben träumen lassen.

Die bei den Kirchenvätern und in den talmudischen Schriften übliche Benennung „die Übersetzung der Siebzig", die sowohl vom Gesetze als von den übrigen Büchern gebraucht wird, weist wohl schliesslich auf den Aristeasbrief zurück, indem 72 auf 70 abgerundet wurde. Woher aber das Aristeasbuch diese in seiner Erzählung eine so ausserordentliche Rolle spielende und deshalb gewiss nicht erfundene Zahl genommen hat, ist immer noch ganz undurchsichtig.

Die uns hier beschäftigende Frage wird in den § 37 angeführten Werken von Hody und Valckenaer und in vielen neueren Schriften behandelt. Eine teilweise Glaubwürdigkeit des von Aristeas Berichteten nehmen an: Walckenaer, Ewald (Geschichte d. V. Israel[3] IV 322 ff.), Wellhausen (Bleek[4] 571 ff.), Mommsen (Röm. Geschichte V 490), während die ganze Erzählung als pure Erfindung verworfen wird von Hody, Eichhorn (Repertorium I 266 ff.), Reuss (Gesch. d. heil. Schriften A. T. § 436), Nöldeke (ZDMG XXXII 588 XXXIX 342), Kuenen (Godsdienst II 392), Frankel (Vorstudien zu der Septuaginta 6 ff.), Schuurmans Stekhoven (De alexandrijnsche Vertaling van het Dodekapropheton 1 ff.), Oort (Theol. Tijdschr. 1882, 287 ff.).

Der Bericht des Hermippus Kallimachius findet sich bei Müller, Fragm. hist. Graec. III 47.

Zur Erklärung des Namens „Septuaginta" sind verschiedene Vermutungen aufgestellt worden. Besonders hat man daran erinnert, dass 70 (71 oder 72) als Normalzahl eines jüdischen Obergerichtes galt (vgl. Nm. 11, 16 und weiter Schürer, Geschichte II 151), und deshalb vermutet, der Name bezöge sich auf die Autorisation der Übersetzung durch ein höchstes Gericht (vgl. Ewald a. a. O. IV 327. Schuurmans Stekhoven a. a. O. 4 f. und die dort zitierten Schriften). Aber für Alexandrien lässt sich in den Zeiten der Ptolemäer nichts derartiges nachweisen. Noch weniger befriedigend ist die Vermutung, der Name solle andeuten, dass eine grössere Anzahl Übersetzer daran thätig gewesen wäre (Wellhausen 576). Vgl. auch die Abhandlung Steinschneiders über die Zahl 70 in der ZDMG IV 145 ff.

40. An die Übersetzung des Pentateuchs schlossen sich bald Übersetzungen der übrigen alttestamentlichen

Schriften. Rührt schon, wie es scheint, die Übersetzung der Thora nicht von einer Hand her, so gilt dies noch mehr von den folgenden Übersetzungen, welche von verschiedenen und sehr verschieden befähigten Übersetzern ausgeführt sind. Die meisten sind gewiss als Privatversuche zu betrachten, denen erst die Verhältnisse autoritative Bedeutung verliehen; das zeigt sich besonders am Buche Ezra, von welchem wir zwei Übersetzungen verschiedenen Umfanges besitzen (§ 13). Ein instruktives Bild von der Entstehungsweise solcher Übersetzungen giebt die Vorrede zum Buche b. Sirachs (§ 4), die zugleich durch ihre Bemerkungen über die Unvollkommenheiten der damals vorliegenden Übersetzungen alttestamentlicher Schriften interessant ist. Ausser der bestimmten Datierung dieser Vorrede enthält auch die Übersetzung des Buches Esther eine Zeitangabe, die indessen nichts weniger als klar ist.

Ungeachtet dieser teilweise privaten Entstehung wurde die gesammelte Übersetzung bald hoch angesehen bei den alexandrinischen Juden und später als inspiriert betrachtet (§ 12). Sie wurde bei dem Synagogendienst benutzt, so weit Griechisch die Hauptsprache der Juden war, und zu gleicher Zeit das Mittel, durch welches die alte Kulturwelt später die heiligen Schriften Israels kennen lernte. Die für ein griechisches Ohr so barbarische Sprachform der Septuaginta hat in mehreren Beziehungen die neutestamentliche Sprache beeinflusst, und später hat sie durch die Kirchenväter, denen sie oft das Original vollständig ersetzte, und durch die Übersetzungen der folgenden Zeiten, die alle mehr oder weniger von ihr abhängig sind, einen Einfluss auf die religiöse Ausdrucksweise der christlichen Gemeinden ausgeübt, die selbst in den neuesten Sprachen nachgewiesen werden kann.

Anders wurde dagegen allmählich ihre Stellung bei den Juden. Über die Gefühle, mit welchen die palästinen-

sischen Juden von Anfang an diesen neuen Versuch betrachteten, sind wir sehr unvollkommen unterrichtet. Des Josephus starke Benutzung der Septuaginta erlaubt wegen der eigentümlichen Stellung dieses Verfassers keine sichern Schlüsse. Die Beweise dafür, dass die LXX in den palästinensischen Synagogen benutzt worden ist, sind ziemlich schwach und werden von neueren jüdischen Verfassern energisch bestritten. Im Talmud steht die Erzählung von den 72 Dolmetschern, eine Erzählung, die den inspirierten Charakter der LXX zur Voraussetzung hat, friedlich neben der Aufzählung verschiedener Stellen, wo man ihr Abweichungen vom echten Texte vorwarf. Dagegen musste natürlich der stets wachsende Kampf mit dem Christentum mächtig dazu beitragen, dass die Juden, die immer mehr von der aus Palästina kommenden Geistesrichtung beeinflusst wurden, eine Übersetzung, die in der Kirche eine so grosse Rolle spielte, mit Widerwillen betrachteten. Auch abgesehen von dem Widerspruch zwischen der Septuaginta und dem palästinensischen Kanon, konnte die oft übergrosse Freiheit, womit die alexandrinische Übersetzung den alttestamentlichen Text behandelte, den in Buchstaben und Tittelchen lebenden und webenden Juden nicht genügen. Von dieser Antipathie besitzen wir mehrere Zeugnisse. Schon die Schriften des Justinus Martyr zeigen, dass die Unterschiede zwischen der LXX und der hebräischen Bibel einen der Hauptpunkte in den Religionsgesprächen zwischen Juden und Christen bildeten. *Sefer Tora* I 8 nennt den Tag, an welchem die 70 das Gesetz übertrugen, ebenso folgenschwer für Israel, wie den Tag, an welchem das goldene Kalb errichtet wurde (§ 37); und in den jüngeren Bestandteilen der *Megillat Taanit* (c. XII) heisst es: 'am 8. *Tebet* wurde das Gesetz in den Tagen des Königs Ptolemäus (תלמי) in griechischer Sprache geschrieben, und Finsternis bedeckte die Welt drei Tage lang. Der

beste Beweis für diese Stimmung der Juden gegen die LXX, welche den Kirchenvätern so viele Schwierigkeiten bereitete, sind die neuen griechischen Übersetzungen des A. T., die unter den Juden entstanden, und von welchen unten die Rede sein wird (§ 51).

Über die Frage, ob mehrere Übersetzer an der Thoraübersetzung gearbeitet haben vgl. Frankel, Über den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alex. Hermeneutik 1851, 228 ff., Egli in der ZWT 1862, 76 ff.

Im Prologe zu b. Sirach schreibt der Übersetzer: Ihr seiet gebeten Nachsicht zu haben, wo wir etwa in einigen Worten gefehlt zu haben scheinen, obschon die Übersetzung mit Fleiss ausgearbeitet ist, denn das im Hebräischen Gesagte und seine Übertragung in eine andere Sprache entsprechen sich nicht vollständig; auch das Gesetz, die Weissagungen und die übrigen Bücher sind in der Grundsprache nicht wenig verschieden von der Übersetzung.

Die Unterschrift der griech. Übersetzung des Buches Esther lautet: Im 4. Regierungsjahre des Ptolemäus und der Kleopatra führten Dositheus, der Priester und Levit zu sein behauptete, und sein Sohn Ptolemäus den vorliegenden Brief über die φρουραι ein, welcher nach ihrer Aussage von Lysimachus, dem Sohne des Ptolemäus, in Jerusalem übersetzt worden war. Vgl. Fritzsche, Kurzgef. exeget. Handb. z. d. Apokryphen I 72 f. Nöldeke, Alttest. Literatur 88. Wildeboer, Het ontstaan van den Kanon, 30.

Über den Einfluss, den die LXX in sprachlicher Beziehung ausgeübt hat, vgl. Nöldeke, Alttestam. Literatur 249.

Zur Frage über die Benutzung der LXX in den palästinischen Synagogen vgl. Eichhorn, Einleitung³ I § 166. Fritzsche, PRE I 284. Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta 56 ff. Berliner, Targum Onkelos II 80. Die Hauptstellen sind jer. Meg. IV fol. 75ª („die fremdsprachigen Juden beobachten nicht die bei uns herrschende Sitte, die Vorlesung der Thora auf mehrere Personen zu verteilen, indem ein einzelner die ganze Parasche vorliest"); weiter jer. Sota 7, 1 fol. 21ᵇ (über das *Schema*ᶜ) und Justinian, Novelle 146.

Die Stellen, wo die LXX nach jüdischer Angabe vom hebräischen Grundtexte abweichen, finden sich b. Meg. 9, jer. Meg. I 9. Mechilta zu Ex. 12, 40 p. 15ᵇ und Mass. Sofᵉrim I. Die bekannteste ist Gen. 1, 1, wo die LXX nach den talmudischen Angaben übersetzen, als ob es hiesse בראשית אלהים ברא; dies setzt voraus, dass die einheimischen Juden selbst erklärten: im Anfange, als Gott schuf. Vgl. Frankel, Vorstudien 25 ff. Geiger, Urschrift 439 ff. Nachgel. Schriften IV 50 f.

Justin. Martyr. (ed. Otto II 232): τοῖς διδασκάλοις ὑμῶν, οἵτινες τολμῶσι λέγειν τὴν ἐξήγησιν, ἣν ἐξηγήσαντο οἱ ἑβδομήκοντα ὑμῶν πρεσβύτεροι παρὰ Πτολεμαίῳ τῷ τῶν Αἰγυπτίων βασιλεῖ γενόμενοι, μὴ εἶναι ἔν τισιν ἀληθῆ; vgl. ebend. p. 240 und Origenes ad African. § 5.

41. Bei der Beurteilung der alexandrinischen Übersetzung darf man keinen Augenblick aus dem Auge verlieren, dass sie ein erster Versuch war, die schwierige Aufgabe zu lösen, eine Schrift aus einer Sprache in eine andere zu übertragen, die von der ersteren grundverschieden war, und in welcher noch dazu Ausdrücke für zahlreiche Begriffe des A. T. gänzlich fehlten. Weiter darf nicht vergessen werden, dass die Ansprüche, die damals an eine Bibelübersetzung gestellt wurden, von den jetzt geltenden sehr verschieden waren. Man wünschte eine praktisch verwendbare Übersetzung, die auf die damaligen Verhältnisse Rücksicht nahm, wozu vor allem gehörte, dass die Form, in welcher die heiligen Schriften hervortraten, dem vorgeschrittenen religiösen Bewusstsein Rechnung trug, und die Anstösse beseitigte, welche eine ängstlichere und schärfer hörende Generation in der ursprünglichen Form der Schriften finden konnte. Von dem Einflusse dieser Faktoren legt die LXX überall Zeugnis ab. Sie

vermeidet im ganzen Umfange die kühnen Anthropomorphismen und kräftigen Naivitäten des ursprünglichen Textes und zeigt in dieser Beziehung eine deutliche Verwandtschaft mit den übrigen alten Bibelübersetzungen der Juden. Und gilt es von jeder Übersetzung, dass sie eine bestimmte Exegese des betreffenden Textes voraussetzt, so machte sich dies natürlich doppelt fühlbar in einer Zeit, wo man in recht naiver Weise die damals herrschende Deutung als den einzig möglichen Textsinn betrachtete. So nimmt die LXX an vielen Stellen sowohl in halachischer als haggadischer Beziehung den Charakter eines Midrasches an, der die damalige Auffassung der Bibel abspiegelt und somit für die Geschichte der alttest. Exegese von hoher Bedeutung ist. Dass sie dabei die speziellen Verhältnisse und geistigen Bewegungen der ägyptischen Juden durchschimmern lasse, ist eine an und für sich sehr naheliegende Erwartung. Doch hat man in dieser Beziehung die Thatsachen sehr übertrieben, und mehr finden wollen, als die LXX wirklich bietet. Dass sie in Abschnitten, die von Ägypten handeln, eine gute Information über die Verhältnisse dieses Landes aufweist, ist natürlich genug, wie ja auch die bekannte Wiedergabe des ארנבת durch δασύπους statt λαγώς auf Rücksicht auf die Lagiden beruhen kann; aber von grosser Bedeutung ist dies alles jedenfalls nicht. Und besonders wird man vergebens nach einem deutlichen Einfluss der griechischen Philosophie auf die Wiedergabe des Textes suchen. Höchstens liesse sich ein solcher in ganz vereinzelten Ausdrücken wie ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος Gen. 1, 2 nachweisen, aber im grossen und ganzen ist die LXX ein rein jüdisches Werk, dessen Verfasser mit dem griechischen Geistesleben in ganz oberflächlicher Berührung gewesen sind.

Fasst man alle die hier erwähnten Verhältnisse ins Auge, so wird man sich hüten, die alexandrinische Übersetzung zum Gegenstand einer wohlfeilen Kritik zu machen; vielmehr muss sie unsere Bewunderung erregen überall, wo sie wirklich ihre Aufgabe einigermassen gelöst hat. Nur diejenige Kritik ist berechtigt, welche die besseren Abschnitte der LXX zum Massstab für die nicht gelungenen macht. Es herrscht nämlich innerhalb der ganzen Übersetzung eine auffallende Verschiedenheit unter den einzelnen Büchern, die übrigens geschichtlich von Interesse ist, weil sie nicht nur von den sehr verschiedenen Fähigkeiten der Übersetzer, sondern auch von verschiedenen hermeneutischen Prinzipien herrührt. Die erste Stelle nimmt unbedingt die Übersetzung des Pentateuchs ein, wenn auch hier die verschiedenen Partien etwas verschieden behandelt sind (vgl. p. 117). Auch die für die Gemeinde so wichtigen Psalmen sind als ein gelungenes Werk zu bezeichnen. Ebenso ermöglichte es der im allgemeinen klare Inhalt der historischen Propheten den Übersetzern, eine brauchbare Arbeit zu liefern. Dagegen sind mehrere der Propheten und Hagiographen sehr dürftig, bisweilen äusserst schlecht übersetzt, wobei sie die ganze Skala von den freiesten Umschreibungen bis zu der steifsten Nachahmung der hebräischen Wortstellung durchlaufen. *Nactus est Isaias interpretem sese indignum*, bemerkt Zwingli mit gutem Rechte, indem die Übersetzung dieser Schrift in der That der Art ist, dass man mehr Grund hat, ihre Leser als ihren Verfasser zu bewundern. Zu den am willkürlichsten übersetzten Büchern gehört Hiob, dessen Übersetzer als ein *poetarum lector* glänzen wollte, zu den mit peinlicher Wörtlichkeit behandelten: Ezechiel, Chronik, Hohes Lied und Prediger. Die beiden letzteren erinnern auffallend an die Methode Aquila's (§ 52); doch ist das genauere Verhältnis zwischen ihnen und diesem Übersetzer noch nicht ganz klar.

Vgl. im allgemeinen Geiger, Nachgelassene Schriften IV 73 ff. Frankel, Vorstudien 163—203.

Über den palästinensischen Einfluss vgl. Frankel: Über den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik 1857 (beschäftigt sich nur mit dem Pentateuch). Geiger, Jüd. Ztschr. IV 99 ff.

Beispiele der zeitbedingten Behandlung des Textes: Jes. 9, 11 Συρίαν ἀφ' ἡλίου ἀνατολῶν καὶ τοὺς Ἕλληνας ἀφ' ἡλίου δυσμῶν; Nm. 24, 7 ἐξελεύσεται ἄνθρωπος ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ, καὶ κυριεύσει ἐθνῶν πολλῶν· καὶ ὑψωθήσεται ἢ Γωγ βασιλεία αὐτοῦ; Jos. 13, 22 „den Bileam töteten sie בחרב“ LXX ἐν τῇ ῥοπῇ vgl. die jüdische Haggada, dass Bileam, der durch seine magischen Künste in die Luft geflogen war, durch Pinehas herabgestürzt wurde. — Dagegen dürfte am Ende die LXX zu Jes. 19, 18 mit ihrem πόλις ἀσεδεκ nicht ägyptisiert, sondern vielmehr das Ursprüngliche bewahrt haben.

Über den Einfluss griechischer Philosophie s. Frankel: Über den Einfluss 34—42. Zeller, Philosophie der Griechen III 2 p. 217. Siegfried, Philo als Ausleger d. A. T. 1875, 8, und besonders Freudenthal in The Jewish Quarterly Review II 1890, 205—222, der durch eine eingehende Untersuchung zu einem rein negativen Resultate gelangt.

Es verdient Beachtung, dass an den 3 Stellen, wo direkt von den Übersetzern der LXX die Rede ist (der Aristeasbrief, der Prolog zu b. Sirach und die Nachschrift zum Buche Esther), die 72 Dolmetscher des Gesetzes aus Palästina geholt werden, der Übersetzer des Buches b. Sirach aus Palästina nach Ägypten kommt, und der Übersetzer des Buches Esther in Jerusalem lebt. Wirklich werden wohl in den meisten Fällen die Palästinenser besser Griechisch verstanden haben als die eingebornen ägyptischen Juden Hebräisch, so dass die Übersetzer gewiss meist aus neulich eingewanderten Palästinensern sich rekrutiert haben.

Zu hart lautet Luthers Urteil über die LXX, insofern man sie als geschichtliches Phänomen betrachtet: „Dolmetschen

ist eine sonderliche Gnade und Gabe Gottes. Die siebenzig griechischen Dolmetscher, so die ebraeische Bibel in die griechische Sprache bracht haben, sind im Ebraeischen unerfahren und ungeübt gewest, ihr Dolmetschen ist sehr läppisch und ungereimpt, denn sie haben die Buchstaben, Wort und Art zu reden verachtet.“ (Erlang. Ausg. 62, 112.)

Unter den sich immerfort mehrenden Spezialuntersuchungen über einzelne Bücher der LXX sind zu nennen (ausser der bei Eichhorn, Einleitung[3] I § 181 angeführten älteren Litteratur): Töpler, De Pentateuchi interpretationis Alex. indole 1830. Thiersch, De Pentateuchi versione Alexandrina libri III 1841. Frankel, Über den Einfluss 1851. — Hollenberg, Der Charakter der alexandrinischen Übersetzung d. B. Josua 1876. — Schulte, De restitutione atque indole genuinae versionis graecae in libro Judicum. 1889. — Wellhausen, Der Text der Bücher Samuelis 1871. — Scholz, Die alexandrinische Übersetzung des Buches Jesaias 1880. — Movers, De utriusque recensionis vaticiniorum Jeremiae indole et origine 1834. Wichelhaus, De Jeremiae versionis alexandrinae indole et auctoritate 1846. Scholz, Der masorethische Text und die LXX-Übersetzung des Buches Jeremias 1875. Workman, The Text of Jeremiah 1889. — Cornill, Das Buch des Propheten Ezechiel. 1886. 13—103. — Vollers, Das Dodekapropheton der Alexandriner 1880 (Nahum-Mal.) und in d. ZAW 1883, 219 ff. 1884, 1 ff. (Hosea—Micha). Schuurmans Stekhoven, De alexandrijnsche Vertaling van het Dodekapropheton 1887. Ryssel, Untersuchungen über die Textgestalt d. B. Micha 1887, 175 ff. — Baethgen, Der textkritische Werth d. alten Übersetzungen zu den Psalmen, JPT 1882, 407 ff. — Lagarde, Anmerkungen zur griech. Übersetzung der Proverbien 1863. — Bickell, De indole ac ratione versionis Alexandrinae in interpretando libro Jobi 1862 und in d. Ztschr. f. katholische Theol. 1886, 557 ff. Vgl. auch über die Anklänge an griechische Dichter in dieser Übersetzung Egli im Rhein. Museum XII 414—448. — Über die griech. Übersetzung des Prediger vgl. Freudenthal, Hellenistische Studien 1875, 65. Grätz, Kohelet 173 f. Renan,

L'ecclésiaste 1882, 55 f. Wright, The book of Koheleth 1883, 50 f. Klostermann, TSK 1885, 153 ff. S. auch die Vorrede des Hieronymus zu seinem Kommentar, und unten § 52.

42. Ausser der in den vorhergehenden §§ erwähnten geschichtlichen Bedeutung hat die LXX den unschätzbaren Wert, der älteste ausführliche Textzeuge des A. T. zu sein. Sie eröffnet uns die Möglichkeit, auf den jedem einzelnen griechischen Übersetzer vorliegenden hebräischen Text zurückschliessen zu können, und dadurch eine Textgestalt kennen zu lernen, die gegen 1200 Jahre älter ist als die älteste hebräische Bibelhandschrift. Der Vergleich dieses zu konstruierenden Textes (T. A.) mit dem massorethischen (T. M.) führt in die allerwichtigsten Abschnitte der Textgeschichte hinein und umspannt eine ganze Reihe Probleme von ganz irrelevanten Varianten bis zu vollständig abweichenden Recensionen. Unter diesen Umständen ist es im höchsten Grade bedauerlich, dass der textkritische Gebrauch der LXX so sehr durch den mangelhaften Zustand ihres eigenen Textes, dessen Heilung Stroth „eine Quadratur des Cirkels" nannte, beeinträchtigt wird. Die Degeneration des Septuagintatextes begann, wie die gewiss motivierten Flüche zeigen, welche der Aristeasbrief die Juden über jede Korruption der Übersetzung aussprechen lässt, schon sehr früh. Eine wesentliche Ursache dazu war hier wie überall die Nachlässigkeit und Ungeschicklichkeit der Abschreiber, denen der stellenweis sinnlose Charakter der alexandrinischen Übersetzung allerdings Vorschub leistete; aber wir erfahren ausserdem schon durch Justinus Martyr (gest. um 163), dass viele bewusste Änderungen und Zusätze auch von christlicher Seite in den Text hineindrangen. Ein bekanntes Beispiel solcher Zusätze, in welchen übrigens Justinus und andere Väter ursprüngliche, von dem jüdischen Christushass getilgte Bestandteile des Textes

erblickten, sind die Worte ἀπὸ τοῦ ξύλου Ps. 96, 10, die lange eine Rolle in der patristischen Litteratur spielten. Allmählich nahmen die Discrepanzen der verschiedenen Handschriften einen so beunruhigenden Charakter an, dass eine Abhilfe dieses Übelstandes notwendig wurde. Der erste, welcher diese Aufgabe zu lösen unternahm, war der grosse Origenes († 254). Noch immer erweckt sein grossartig angelegtes textkritisches Werk unsere Bewunderung, die nicht dadurch geschmälert wird, dass seine Methode jetzt, da wir ihre Konsequenzen überblicken können, unschwer zu kritisieren ist. Thatsache ist es aber, dass sein Unternehmen dazu beigetragen hat, die textkritische Benutzung der LXX noch mehr zu erschweren. Der Grund hierzu war, dass Origenes eine andere textkritische Aufgabe, nämlich die Behandlung des Verhältnisses zwischen der alexandrinischen Übersetzung und dem hebräischen Texte, nicht nur gleichzeitig mit der Feststellung des Septuagintatextes lösen, sondern noch dazu als Hülfsmittel für diese letztere benutzen wollte, während jene Aufgabe erst in Angriff genommen werden durfte, wenn der Septuagintatext selbst rein und sicher vorlag. Obschon die LXX an mehreren Stellen Mittel darbietet, den recipierten Text der palästinensischen Juden zu verbessern, indem sie auf eine ursprünglichere Textform zurückwies, wirkte doch, halb gegen den Willen des Origenes, die palästinensisch-jüdische Autorität sehr mit ein, so dass die LXX durch seine Arbeit nicht wenig von ihren Eigentümlichkeiten einbüsste.

Vgl. Justin Martyr ed. Otto II 242 ff.

Die Stellung des Origenes zu dieser Frage bildet eine genaue Parallele zu seiner Behandlung der Kanonsfrage. Auch in jener Beziehung waren es, wie er selbst ausdrücklich bemerkt, die häufigen Disputationen zwischen den Christen und Juden, welche ihn bewogen, seine Glaubensgenossen mit

der jüdischen Bibel bekannt zu machen, um sie vor der Kritik der Juden zu schützen (vgl. ad African. § 5).

43. So wie Origenes, trotz seiner Hervorhebung des jüdischen Kanons, keineswegs die von der Kirche recipierten Apokryphen aufgeben wollte (§ 17), betrachtete er den jüdischen Text *in principio* durchaus nicht als den allein richtigen, nach welchem die alexandrinische Übersetzung in allen Fällen sich zu richten hatte. An der Stelle, wo er sich am eingehendsten über seine textkritischen Prinzipien ausspricht (Comm. in Matth. XV 14), sagt er im Gegenteil ausdrücklich, dass er sich nicht berechtigt fände (οὐ τολμήσαντες), die in der LXX, aber nicht im hebräischen Texte vorgefundenen Sätze und Wörter aus seinem Septuagintatexte wegzulassen. Weil es aber zugleich sein Zweck war, das Verhältnis zwischen dem hebräischen und dem Septuagintatexte zu beobachten, machte er solche Stellen dadurch deutlich, dass er, in Anlehnung an die textkritische Praxis der Grammatiker, ihren Anfang mittels eines vorangestellten Obelos, Lemniskos oder Hypolemniskos (— oder ÷ oder ⫟) bezeichnete, während ein Metobelos (⊬) den Schluss der betreffenden Worte ergab. Weit gefährlicher war es, dass er die Stellen, wo der Grundtext mehr als die Septuaginta enthielt, in dem Septuagintatexte selbst nach einer anderen griechischen Übersetzung, am häufigsten der des Theodotion (§ 53), ausfüllte. Denn obschon er auch diese Zusätze durch kritische Zeichen andeutete (vorne ein Asteriskos ⋇ oder ⁜, und hinten ein Metobelos), so lag die Gefahr hier gar zu nahe, dass spätere Abschreiber diese Zeichen ignorieren konnten, was auch im Laufe der Zeiten in grossem Umfange geschehen ist. Das Schlimmste war aber, dass Origenes, wie er selbst ausdrücklich hervorhebt, die verschiedenen Repräsentanten des hebräischen *Textus receptus* als Mittel benutzte, die Schäden des griechischen Textes zu heilen und im Gewirre der verschiedenen Septuagintahandschriften sich zurecht zu finden, denn dies musste auf dem damaligen Standpunkte der Textkritik für die Konstituierung des Septuagintatextes recht nachteilige Folgen haben. Allerdings ist es begreiflich, dass die festgeschlossene Einheit des hebräischen *textus receptus*, dem Schwanken der Septuagintahandschriften gegenüber, auf Origenes einen ähnlichen Eindruck machen musste, wie in unseren Tagen die „Einheit“ der Römisch-Katholischen auf einige Protestanten, aber gerade dadurch hat er viel Eigentümliches und Ursprüngliches in der LXX aufgeopfert.

Der auf diese Weise konstruierte Septuagintatext des Origenes bildete einen Teil seines in der palästinensischen Hafenstadt Cäsarea ausgearbeiteten Riesenwerkes, der *Hexapla*, dessen Zweck es war, den christlichen Lesern mittels eines grossartigen Apparats einen Überblick über das Verhältnis zwischen dem griechischen und dem hebräischen Texte zu verschaffen. In 6 Kolumnen standen die Repräsentanten der beiden Textformen neben einander. Der jüdische *textus receptus* war durch den hebräischen Text, eine Transskription desselben mit griechischen Buchstaben (§ 36) und die beiden auf ihn basierten, sehr wörtlichen Übersetzungen des Aquila und des Symmachus (§ 52. 54) vertreten, während die zwei letzten Kolumnen den recensierten Septuagintatext und die Übersetzung des Theodotion, die eine Art Revision der LXX war (§ 53), enthielten. Bei einigen Büchern kamen noch eine fünfte und sechste griechische Übersetzung hinzu, weshalb das Werk bisweilen auch den Namen *Octapla* trägt. Über eine siebente Übersetzung vgl. unten § 55. Übrigens war schon diese auf dem hebräischen Texte beruhende Coordination insofern ein Nachteil für den alexandrinischen Text, als dieser sich an Stellen, wo die griechische Übersetzung eine

abweichende Reihenfolge der Textstücke hatte, nach dem hebräischen Texte richten musste.

Dass ein solches, aus gegen 50 grossen Buchrollen bestehendes Riesenwerk nicht durch Abschriften vervielfältigt wurde, darf als sicher betrachtet werden; dazu waren die Kosten zu enorm. Entweder musste man die Handschrift selbst in Cäsarea benutzen, oder sich mit Auszügen davon begnügen. Wohl hatte Origenes es versucht, es leichter zugänglich zu machen, indem er es mit Weglassung der beiden ersten Kolumnen und zugleich mit einigen kritischen Änderungen neu herausgab; aber auch diese sogenannte *Tetrapla* scheint nicht in mehreren Abschriften existiert zu haben. Dagegen liessen später die Cäsarener Eusebius und sein Freund Pamphilus diejenige Kolumne, welche den Septuagintatext enthielt, mit den kritischen Zeichen und allerlei Randbemerkungen aus den anderen Übersetzungen abschreiben, und in dieser Gestalt hat die „hexaplarische Recension" grosse Verbreitung bei den Lateinern gefunden. Im Gegensatze zu diesem recensierten Texte nannte man die vororigenistische Textform κοινή oder *vulgata*. Die Hexapla selbst, die Hieronymus in Cäsarea benutzte (§ 37), fand sich noch dort im 6. Jahrhundert vor, ist aber später auf unbekannte Weise verschwunden.

Es ist, wie auch Reckendorf ZAW 1887, 67 bemerkt hat, nicht zutreffend, wenn Wellhausen (Bleek[4] 586) schreibt: „Von dem Glauben ausgehend, dass die Übersetzung mit dem Originale, wie er es kannte, übereinstimmen müsse, korrigierte Origenes die LXX nicht nach ihrem eigenen Maasse, sondern nach der hebräischen Wahrheit." Im Prinzipe wird Origenes wie beim Kanon auch in der Textkritik eine doppelte Wahrheit anerkannt haben.

Origenes Comm. in Matth. XV 14: τὴν μὲν οὖν ἐν τοῖς ἀντιγράφοις τῆς παλαιᾶς διαθήκης διαφωνίαν, θεοῦ διδόντος εὕρομεν ἰάσασθαι, κριτηρίῳ χρησάμενοι ταῖς λοιπαῖς ἐκδόσεσιν . . . . καὶ τινὰ μὲν ὠβελίσαμεν ἐν τῷ Ἑβραικῷ μὴ κείμενα οὐ τολμήσαντες αὐτὰ πάντα περιελεῖν κτλ. — Einmal gesteht er aber, mit dem Obelos ein ihm sinnlos vorkommendes Wort getilgt zu haben, obschon es im Hebr. stand, vgl. Cornill Ezech. 386.

Vgl. über die Hexapla die Prolegomena in Field's Origenis Hexaplorum quae supersunt. 1875. Kap. I behandelt die Namen des Werkes (ausser den schon erwähnten Namen kommen ein paar mal auch *Pentapla* und *Heptapla* vor), Kap. VII § 2—3 die kritischen Zeichen und ihre Bedeutung, Kap. XI die späteren Schicksale der Hexapla. — Zur äusseren Gestalt der Hexapla vgl. Birt, Das antike Buchwesen 107.

Über die von Origenes stillschweigend unternommenen Änderungen im Septuagintatexte vgl. Field, Prol. Kap. VII § 4. Manchmal verhalf ihm die Kollation der Repräsentanten des hebr. Textes zu dem objektiv Richtigen (z. B. Jer. 15, 10 ὠφείλησα st. ὠφέλησα), aber öfter wurde dadurch das Ursprüngliche verwischt.

Unter dem Eindringen zahlreicher Bestandteile der Theodotionübersetzung in den alexandr. Text hat vor allem das Buch Hiob gelitten. Nach einem Scholion des Codex 161 (Codex Bibl. Dresdensis No. III) hatte das Buch 1600 στίχοι, mit den durch Asterisken bezeichneten Zusätzen aber 2200 (Field LXVI). Möglicherweise hatte man aber schon vor Origenes angefangen, die Lücken der LXX mittelst Theodot. auszufüllen; die Frage hängt mit der Frage nach dem Verhältnis des Codex Vatic. (dessen Hiob schon vielfach erweitert ist) zum hexaplarischen Texte zusammen (vgl. § 46). Dass die Übersetzung des Theodotion schon früh unter den Christen Verbreitung fand, zeigt der Umstand, dass schon Irenäus den Theodotion zum Daniel benutzte (P. R. E. VII 131).

Dass die Textausgabe des Eusebius und Pamphilus mit Noten aus den andern Übersetzungen ausgestattet war, bezeugt die Syro-hexaplaris, vgl. Field, Prol. cap. XI. — Über

die Verbreitung dieser Recension vgl. Hieronymus (Praef. in Paralip.): *Mediae inter has* (d. h. Antiochien und Ägypten) *provinciae Palaestinae* (so Lagarde st. Palaestinos) *codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt.* Seiner eigenen Vorliebe für diese Recension, die ihm in seinem Kampfe für die „hebräische Wahrheit" d. h. den hebräischen *Textus receptus*, gute Hülfe leistete, giebt er in einem Briefe (106) an Sunn. u. Fret. Ausdruck: κοινή *pro locis et temporibus et pro voluntate scriptorum vetus corrupta editio est, ea autem quae habetur in* ἑξαπλοῖς *et quam nos vertimus, ipsa est quae in eruditorum libris incorrupta et immaculata LXX interpretum translatio reservatur: quicquid ergo ab hac discrepat nulli dubium est, quin ita et ab Hebraeorum auctoritate discordet.* Vgl. weiter die § 44 angeführte Stelle aus demselben Briefe, Epist. 89 ad August., die Praefat. in 4 Evangg., und Lagarde, Librorum V. T. graece pars prior XIII, Hooykaas, Jets over de grieksche Vertaling van het O. T. 30 f.

44. Einige Zeit nach Origenes wurde der Septuagintatext zwei neuen Bearbeitungen unterworfen. Die eine unternahm der Stifter der antiochenischen Schule, Lucianus von Samosata (gest. als Märtyrer 311 unter der Verfolgung des Maximus). Sie fand Aufnahme in Antiochien und wurde von da aus in Konstantinopel eingeführt, wo besonders Chrysostomus ihr Verbreitung verschaffte. Die zweite bearbeitete Hesychius, den man gewöhnlich mit dem ägyptischen Bischof dieses Namens identificiert, der auch im Jahre 311 den Märtyrertod starb. Sie fand Verbreitung in Alexandrien und Ägypten.

Hieronymus (Praef. in Paralip. vgl. § 43): *Alexandria et Aegyptus in LXX suis Hesychium laudant auctorem, Constantinopolis usque Antiochiam Luciani martyris exemplaria probat.*

Zur Recension des Lucianus vgl. die dem Athanasius

zugeschriebene „Synopsis scripturae sacrae" § 77: ταῖς προγεγραμμέναις ἐκδόσεσι (d. h. Aquila, Theodotion und Symmachus) καὶ τοῖς Ἑβραϊκοῖς ἐντυχὼν καὶ ἐποπτεύσας μετὰ ἀκριβείας τὰ λείποντα ἢ καὶ περιττὰ τῆς ἀληθείας ῥήματα καὶ διορθωσάμενος ἐν τοῖς οἰκείοις τῶν γραφῶν τόποις ἐξέδοτο τοῖς χριστιανοῖς ἀδελφοῖς. In einem lehrreichen Scholion des Jakob v. Edessa, das Nestle in der ZDMG XXXII 481 ff. mitgeteilt hat, heisst es (p. 489 und 498): „Daher als der heilige Märtyrer Lucianus sich um den Text der heiligen Schriften bemühte und an vielen Stellen besserte, oder auch einzelne der von den vorangehenden Übersetzern gebrauchten Ausdrücke änderte, als der das Wort אדוני im Text und das Wort „Herr" auf dem Rand stehen sah, verband er die beiden und setzte sie zusammen und überlieferte so in dem von ihm hinterlassenen Testament, dass man also darin an vielen Stellen geschrieben findet: „so spricht אדוני der Herr", wo auch das hebräische Wort „adonai" mit griechischen Buchstaben und sogleich daneben „Herr" gesetzt wird [also Ἀδωναι κύριος]. Vgl. jedoch weiter unten § 46. Hieronymus Epistola 106 ad Sunniam et Fretelam: *Sciatis aliam esse editionem, quam Origenes et Caesariensis Eusebius, omnesque Graeciae tractatores* κοινὴν, *id est communem, appellant, atque Vulgatam, et a plerisque nunc* Λουκιανὸς *dicitur; aliam LXX interpretum, quae in* ἑξαπλοῖς *codicibus reperitur, et a nobis in Latinum sermonem fideliter versa est, et Jerosolymae atque Orientis ecclesiis decantatur.* Hier wird also die Recension des Lucianus als nicht hexaplarisch mit der κοινή zusammengestellt. Weiter sagt er in dem Catalogus scriptorum ecclesiasticorum: *Lucianus, vir disertissimus, Antiochenae ecclesiae presbyter, tantum in scripturarum studio elaboravit, ut usque nunc quaedam exemplaria Scripturarum Lucianea nuncupentur.* Damit contrastiert auffallend seine Bemerkung in der Vorrede zu den 4 Evangelien: *Praetermitto eos codices quos a Luciano et Hesychio nuncupatur, paucorum hominum asserit perversa contentio; quibus utique, nec in toto veteri instrumento post Septuaginta interpretes emendare quid licuit, nec in novo profuit emendasse*

quum multarum gentium linguis Scriptura ante translata doceat falsa esse quae addita sunt.

Über die Recension des Hesychius sind die Nachrichten äusserst sparsam. Ausser den angeführten Stellen in den Vorreden des Hieronymus zur Chronik und zu den 4 Evangelien erwähnt er diese Bearbeitung in seinem Comm. zu Jes. 58, 11: *quod in Alexandrinis exemplaribus in principio hujus capituli additum est: „et adhuc in te erit laus mea semper," et in fine: „et ossa tua quasi herba orientur, et pinguescent, et heriditate possidebunt in generationem et generationes" in Hebraico non habitur, sed ne in LXX quidem emendatis et veris exemplaribus.* Übrigens ist diese Bemerkung ungenau, da sich die Worte *et ossa tua quasi herba orientur* sowohl im Grundtexte als in der LXX finden.

45. Im Laufe der Zeiten wurde nicht nur jede dieser einzelnen Recensionen durch Abschreibefehler corrumpiert, sondern der Septuagintatext hat ausserdem dadurch gelitten, dass die Handschriften selten einer bestimmten Recension folgen, sondern sich bald dieser bald jener Autorität anschliessen. Ein Bild dieser ganzen grenzenlosen Verwirrung stellen die grossen Variantensammlungen dar, welche die Oxforder Rob. Holmes und James Parsons am Ende des vorigen und Anfange dieses Jahrhunderts herausgaben. Sie ermöglichten jedenfalls einen Überblick über das ganze Material und haben somit den Ausgangspunkt für nachher immer weiter geführte Versuche gebildet, sich in diesem Labyrinth mittelst Gruppierung der verschiedenen Handschriften zurechtzufinden. Insofern sind sie von Nutzen gewesen, aber zugleich ist ihre (durch die Fehler der Mitarbeiter verschuldete) Unzuverlässigkeit und Unzulänglichkeit durch die fortgesetzten textkritischen Arbeiten ans Licht getreten. Wie weit man in neuester Zeit auf diesem beschwerlichen Wege vorgedrungen ist, davon will die folgende Übersicht ein Bild zu geben versuchen.

Die bisherigen grossen Hauptausgaben der LXX waren folgende vier: die Complutenserbibel 1514—17 (§ 24), die Aldina-Ausgabe 1518, die römische Sixtina 1587 und E. Grabe's Ausgabe 1707—20. Zum Septuagintatexte in der Complutenserpolyglotte haben die Herausgeber infolge neuerer Untersuchungen namentlich Cod. Vatican. 330 (bei Holmes 108, bei Lagarde d) und 346 (bei Holmes 248) benutzt. Dieser Text wurde in der Antwerpenerpolyglotte 1569—72 (§ 24) wiederholt. Die Aldina wurde von Aldus Manutius begonnen und nach dessen Tode (1515) von seinem Schwiegervater Andreas Asulanus vollendet und bevorwortet. Ihre handschriftliche Grundlage ist noch nicht genau festgestellt. Die römische Editio Sixtina, das Werk des Papstes Sixtus V, beruht auf dem berühmten *Codex vaticanus graecus* 1209 (B, bei Holmes II), dessen Wert man damals entdeckt hatte, von dem aber die Ausgabe doch in zahlreichen Einzelheiten abweicht. Eine andere berühmte Handschrift, der *Codex Alexandrinus* (A, bei Holmes III), liegt der Ausgabe E. Grabe's zu Grunde; doch ist er mit ziemlich grosser Freiheit behandelt. Diese beiden berühmten Unzialhandschriften sind jetzt durch genauere Ausgaben zugänglich geworden. Obenan steht die prachtvolle englische Facsimileausgabe des Codex Alexandrinus (1881—83), welche die Handschrift selbst vollständig ersetzt. Nicht ganz so zuverlässig ist die grosse römische Ausgabe des Codex Vaticanus durch Vercellone und Cozza (1868—81). — An diese Hauptausgaben schliessen sich eine Reihe Ausgaben einzelner Handschriften durch Tischendorf (besonders *Codex Sinaiticus*), Cozza u. a.

Einen bequemen Überblick über die Textformen des Codex Vaticanus und Alexandrinus geben die sehr sorgfältigen Collationen E. Nestle's in den letzten Ausgaben von der (sich an die Sixtina anschliessenden) LXX Tischendorf's. Auch ist in diesen Collationen der Codex Sinaiticus

verglichen worden, während Tischendorf selbst nur die zuerst gefundenen und separat herausgegebenen Bruchstücke dieser Handschrift (*Friderico-Augustanus*) — ausserdem auch den *Codex Ephraemi* — verwertet hatte. Eine sehr praktische Septuagintaausgabe mit Varianten aus verschiedenen Hauptzeugen hat der Engländer Swete angefangen. Endlich sind noch einige kritische Separatausgaben durch Fritzsche (Esther, Ruth und Richter) und Lagarde (Genesis und die ersten Psalmen) hervorzuheben.

Ältere Literatur bei De Wette-Schrader 110 ff. — Vet. Test. cum variis lectionibus, ed. R. Holmes, continuav. J. Parsons, Oxf. 1798—1827 in 5 Bänden. Lagarde (Librorum V. T. canon. I p. XV) charakterisiert das Werk mit folgenden Worten: *qui judicium neque in seligendis laboris sodalibus neque in disponenda scripturarum sibi traditarum farragine probaverunt, religionem in reddendis eis quae acceperant summam praestiterunt.* Vgl. auch die von Hooykaas, Jets over d. g. vertaling van het O. T. 6 angeführten Urteile.

Übersichten über die verschiedenen Handschriften geben Stroth in Eichhorns Repertorium V, VIII und XI, Tischendorf, Prolegomena zu seiner LXX § XXIV, Lagarde, Genesis graece, 3 ff. Cornill, Das Buch d. Propheten Ezechiel 13—24.

Die Complutenserbibel. Zum griechischen Text dieser Polyglotte vgl. Vercellone, dissertazioni Accademiche di vario argumento, Rom 1864 p. 407 ff. Delitzsch, Fortgesetzte Studien zur Entstehungsgeschichte der Complutensischen Polyglotte. 1886 (vgl. oben § 24). Ausser den beiden genannten *Codices Vaticani* 330 und 346 hebt Del. eine Abschrift eines Venediger Codex hervor, dessen Original er im *Cod. Marc.* V (Holmes 68) sucht.

Die Aldina. Biblia graece Venet. in aedibus Aldi et Asulani 1518. Vgl. Lagarde, Genesis graece 6. G. G. A. 1882. 450 p. Mittheilungen II 57. Delitzsch a. a. O. 24. 54. Cornill, Ezech. 24. 79. Schuurmans Stekhoven 50 ff.

Die Sixtina und der Codex Vaticanus. Vet. Testam. juxta LXX ex auctoritate Sixti V editum, Rom 1587. Vgl. zur Gesch. dieser Ausgabe: Nestle, Septuagintastudien, Ulm 1886. Danach 1) die Londonerpolyglotte 1657, 2) Vet. Test. ex vers. LXX interpr. sec. exemplar. Vatic. Rom. ed. etc. ed. Lamb. Bos, 1709, 3) Vet. Test. Gr. juxta LXX interpr. ex auct. Sixti V ed. 1587, recus. L. van Ess. 1824, neue Ausgabe 1887; 4) Tischendorfs Ausgaben seit 1850 (vgl. weiter S. 138). — Vercellone, Cozza, Melander, Bibliorum sacrorum graecus Codex Vaticanus, Rom 1868—81. — Vgl. auch Tischendorf, Prol. § XIX.

Codex Alexandrinus. Septuaginta interpr. ex antiquiss. manuscripto Codice Alexandrino, ed. E. Grabe, Oxf. 1707—1720. — Fr. Field, Vet. Test. graece 1859. — Facsimile of the Codex Alex. Old Test. Lond. 1881—83 in 3 Bänden.

Andere veröffentlichte Handschriften. Vom *Codex Sinaiticus* gab Tischendorf 1846 einen Teil heraus unter dem Namen: Codex Friderico-Augustanus; das übrige erschien 1862 als: Bibliorum codex Sinaiticus, St. Petersb. (d. A. T. in den beiden mittleren der 4 Foliobände). Später hat Brugsch einige Bruchstücke von Levit. 22—23 aufgefunden und ediert: Neue Bruchstücke des Cod. Sinaiticus, Leipzig 1875. — Tischendorf, *Codex Ephraemi* Syri rescriptus sive Fragmenta Vet. Test. 1845 (Stücke aus Hiob, Prediger, Sprüche und dem Hohen Liede). — Eine Reihe z. T. sehr wichtige Fragmente und Handschriften sind in Tischendorfs *Monumenta sacra inedita*, Nova Collectio I—V veröffentlicht. Besonders zu nennen sind: *Codex Sarravianus* (Holmes IV. V), mit Stücken aus dem Octateuch (nämlich die in Leiden und St. Petersburg aufbewahrten Fragmente; die Pariser Fragmente veröffentlichte Lagarde in den Abhandlungen d. Gött. Ges. d. W. 1879); *Codex Marchalianus* (oder *Claramontanus*, jetzt im Vatican, Holmes XII) mit Stücken aus den Propheten; *Psalterium Turicense; Psalmorum fragm. papyracea Londinensia;* die aus dem Feuer geretteten Teile des *Codex Cottonianus* (Holmes I, enthält viele Bruchstücke aus der Genesis). — —

Psalterium Veronense bei Blanchinus, Psalterium duplex, 1740 (vgl. weiter Delitzsch, Die Psalmen 431 f.). — — *Codex cryptoferratensis* (Prophetenfragmente) ed. Cozza. Rom 1867—77. — — Vom *Codex Chisianus* R. VII 45 (Holmes 88) erschien: Vincentii de regibus, Jezeciel sec. LXX ex tetrapl. Orig. durch Coster 1840, und Daniel in Cozzas Ausgabe des Cod. Cryptoferrat. III 1877. Diese Handschrift allein giebt die echte Septuagintaübersetzung des Daniel, während die anderen Theodotions Übersetzung dieses Buches enthalten, vgl. § 43. Nach einer früheren Ausgabe durch Simon de Magistris, Rom 1772, hat Tischendorf den Text als Anhang seiner LXX mitgeteilt. — Abbot, Pars palimpsestorum Dublinensium (Jes. 30, 2—31,7. 36,17—38,1) 1880.

In den beiden letzten Ausgaben von Tischendorfs Vet. Testam. graece juxta LXX interpretes (VI 1880 und VII 1887) finden sich Nestle's Collationen (auch separat zu beziehen: Veteris testamenti graeci codices Vaticanus et Alexandrinus et Sinaiticus cum textu recepto collati). Nach seiner Angabe weicht die Sixtina an mehr als 4000 Stellen vom Cod. Vaticanus ab. Zu Daniel hat er Cozza's oben erwähnte Ausgabe des Chisianus verglichen.

Swete, The old Testament in Greek I (Gen. — 4. Kp.) Cambr. 1887. The Psalms in Greek 1889. Neben dieser Handausgabe wird eine grössere Ausgabe vorbereitet.

Fritzsche, Esther, duplicem libri textum emendavit, Zür. 1848. Ruth sec. LXX 1864. Liber judicum sec. LXX 1867. — Lagarde, Genesis Graece 1868. Novae psalterii graeci editionis specimen 1887 (aus den Gött. Abhandlungen 1887). Vgl. auch das 1. Kap. der Genesis in seiner: Ankündigung einer neuen Ausgabe der griech. Übers. d. A. T. 1882, 5—16.

§ 46. Die im vorigen § angeführten Ausgaben haben uns mit einer Anzahl Handschriften, darunter die berühmtesten Uncialhandschriften, bekannt gemacht. Den ersten Platz unter diesen nimmt unbedingt der *Codex Vaticanus* ein. So lange man sich damit begnügt, mittelst einiger hervorragender Handschriften den Text der LXX fest-

zustellen, wird dieser Codex unbestritten seinen Vorrang behaupten, und eine auf ihm basierte, mit den wichtigsten Varianten versehene Ausgabe ein für den nächsten Bedarf brauchbares Hülfsmittel sein. Aber mehr als ein provisorisches Mittel erreicht man auf diese Weise nicht. Den beschwerlichen, aber notwendig zu wandernden Weg, um aus einer unmethodischen Benutzung der alexandrinischen Übersetzung herauszukommen, hat in neuerer Zeit Lagarde vorgezeichnet. Seine Forderung lautet, dass man, anstatt den in keiner Kirchenprovinz domicilierten Uncialhandschriften zu folgen, vor allem die drei von Hieronymus signalisierten Recensionen der LXX (§ 43. 44) soweit thunlich wiederherstellen muss, um dadurch eine sichere Basis für weitere kritische Operationen zu gewinnen. Wir werden also auf diese Weise zu der Frage geführt, wie weit es mit den vorhandenen Hülfsmitteln möglich sei, jene Recensionen nachzuweisen und darzustellen.

Was die hexaplarische Recension betrifft, so findet sich der von Eusebius und Pamphilus herausgegebene Text mehr oder weniger sicher in verschiedenen Handschriften oder Handschriftenfragmenten, die teilweise veröffentlicht sind. Die von Cornill aufgestellte, überraschende Vermutung, dass der berühmte Codex Vaticanus ein mit grosser Umsicht und verhältnismässig schon in sehr früher Zeit angefertigter Auszug aus der in Caesarea aufbewahrten Hexapla des Origenes sei, hat dieser Gelehrte selbst wieder zurückgenommen. Dagegen liegt für die hexaplarische Recension ein nicht hoch genug zu schätzendes Hülfsmittel vor in der syrischen Übersetzung des hexaplarischen Textes, der sogenannten *Syro-hexaplaris*, von welcher unten § 48 die Rede sein wird. Auch die lateinische Übersetzung der LXX in den Kommentaren des Hieronymus, sowie seine § 37 erwähnten Bearbeitungen der altlateinischen Bibel können für die Wiederherstellung der hexaplarischen Recension von Nutzen

werden. Endlich kommen als besonders beweisend in betracht die Citate der in Palästina lebenden Väter und die palästinensischen Liturgieen.

Das Verdienst, die lucianische Recension entdeckt zu haben, gebührt Fr. Field und Lagarde. Sie findet sich in einer Handschriftengruppe, von welcher der *Codex Vatic.* 330, derselbe, der in der Complutenserbibel benutzt wurde, einer der bedeutendsten ist. Von den sekundären Übersetzungen schliesst jedenfalls die gothische sich an sie an. Den entscheidenden Beweis führen hier die Bibelcitate des Chrysostomus und des Theodoret, sowie mehrere Marginalnoten der Syro-hexaplaris. Die von Lagarde angefangene Septuagintaausgabe giebt diese Recension wieder, leider ohne jeglichen kritischen Apparat. Erst wenn sie vollständig vorliegt, werden die Fragen nach Lucian's Verhältnis zur hexaplarischen Recension und zu den späteren griechischen Übersetzungen, und nach seinen bald behaupteten, bald verneinten hebräischen Kenntnissen gelöst werden können.

Ungleich schwieriger liegt die Sache bei der Recension des Hesychius, die in der That nicht mit voller Sicherheit nachgewiesen worden ist. Die meisten weisen auf die Citate des Cyrillus von Alexandrien hin, die indessen sehr ungenau und meistens gedächtnismässig angeführt sind. Lagarde, wie früher schon der dänische Bischof Fr. Münter, vermutet die Recension in irgend einer der koptischen Übersetzungen (§ 49), während andere auf die äthiopische und arabische Version der LXX verweisen.

Vgl. Lagarde, Gesammelte Abhandlungen 86 ff. Ankündigung einer neuen Ausgabe d. griech. Übersetzung d. A. T. 1882 und die Vorrede zu Librorum Vet. Test. canonicorum graece pars prior 1883. Lagardes Programm haben u. a. Wellhausen (Bleek[4] 593) und Cornill, Ezech. 63 anerkannt, während es andere als gar zu umständlich und

unpraktisch betrachten (vgl. Theol. Tijdschrift 1882, 285 ff. 1888, 111. Svete, the O. T. in Greek I p. X sq.). Freilich fordert diese Aufgabe nicht nur viele und sichere Hände und viel Zeit, sondern auch, dass andere für den gegenwärtigen Bedarf sorgen. Vgl. auch Hooykaas, Jets over d. g. Vert. van h. O. T. 8 ff. Schuurmans Steckhoven a. S. 21—27.

1. Die hexaplarische Recension. Von den nach der gewöhnlichen Annahme diese Textform enthaltenden Handschriften sind teilweise gedruckt: der *Codex Marchalianus* und der *Chisianus* R. VII 45, vgl. oben § 45; ebenda über die Ausgaben des *Codex Sarravianus*, von welchen Lagarde (Abhandl. d. Gött. Ges. d. W. 1879, 3) indessen bemerkt: ob der Text wirklich auf Origenes zurückgeht, bleibt zu untersuchen. Ferner gehören hierher der *Codex Barberinus* (Holmes 86, enthält die Propheten ausser Daniel) und der *Codex Coislinianus* (Holmes X, mit Stücken aus dem Octateuch) und einige andere, die Pitra (Analecta sacra III 552 ff.) bespricht. Vgl. über diese Handschriften überhaupt Field I p. C sq. II 428, Wellhausen, Bleek[4] 588 f., Cornill, Ezech. 15. 16 ff. 19. Von einem im Privatbesitze befindlichen Codex, der die Recension von Palästina fast sicher wiedergiebt, spricht Lagarde, Mittheil. II 56. — Über die Schwierigkeiten, die der Wiederherstellung der palästinensischen Recension entgegenstehen, vgl. Lagarde, Mittheilungen II 52. 55 f. — Die erwähnte Vermutung einer Verwandtschaft zwischen dem *Codex Vaticanus* und der hexaplarischen Recension hatte Cornill in seinem Ezechiel 80—95 ausgesprochen. Zu einem ähnlichen Resultate war auch Harris (John Hopkins University Circulars III 29, 30, March-April 1884) gelangt. Indessen wurde diese Hypothese von Hort (The Academy 1887, II 424[c]) zurückgewiesen, und später hat sie Cornill selbst (NGGW 1888, 194—196) aufgegeben, indem er auf den Umstand hinweist, dass im B die für die hexaplarische Recension charakteristische Hebraisierung der Eigennamen (§ 43) fehlt. Auch kann man wohl daran erinnern, das B in Jeremias nicht die echt jüdische, sondern die alexandrinische Reihenfolge der Textstücke aufweist. Cornill

meint jetzt mit Hort, dass B vielmehr eine Copie einer von Origenes für seinen Septuagintatext vorzugsweise benutzten Handschrift sei. Vgl. auch Lagarde, Mittheilungen II 55. Die im *Codex Sinait.* in der Unterschrift zum B. Esther erwähnte Abhängigkeit vom hexaplarischen Texte bezieht Tischendorf (Novum testamentum sinaiticum XXXIII) auf spätere Korrekturen.

2. Die lucianische Recension. Vgl. Field, Prol. LXXXIV sqq.; Bickell in d. Zeitschr. f. kathol. Theol. 1879, 407 f. Lagarde, Ankündigung 26 f. Cornill, Ezechiel 65 f. Reckendorf, ZAW 1887, 63—66. Schuurmans Stekhoven 28—46. — Wenn Field als Kriterium der zu dieser Recension gehörenden Handschriften auf die oben § 44 angeführte Bemerkung des Jakob von Edessa über die Art und Weise, wie Lucianus das יהוה wiedergab, hinwies (Prol. LXXXVIII), so ist doch daran zu erinnern, dass sich αδωναι κυριος auch im *Cod. Alex.*, bei Cyrillus von Alex. und in der aethiop. Übersetzung findet (Cornill, Ezech. 73. 76. 172 ff., König, ZKWL 1887, 288 f.). — Über die den Lucianus enthaltenden Handschriften herrscht übrigens nicht absolute Einigkeit. Für die geschichtlichen Bücher weist Field auf die Codd. Holmes 19. 82. 93. 108 (d. h. Chisianus R. VI 38; der Pariser *Codex coislinianus* III, *Arundelianus* od. Brit. Mus. I D 2, Vaticanus 330) hin; zu diesen fügt Lagarde, der jene durch die Siglen h. f. m. d. bezeichnet, noch den Pariser Codex 6 (Holmes 118, Lagarde p) und einige andere. Für die Propheten nennt Field die Codices Holmes 22. 36. 48. 51. 62. 90. 93. 144. 147. 233. 308; von diesen streicht Cornill (dem Lagarde Mittheil. II 52 beistimmt) die Nummern 62. 90. 147. 233, während er 23 (*Cod. Venetus* I) hinzufügt. Schuurmans Stekhoven nennt für die kleinen Propheten 22. 36. 42. 51. 62. 86. 95. 147. 153. 185. 238. 240. 231. Noch kann bemerkt werden, dass (nach der Theol. Literaturzeitung 1890. 5) im Buche Ruth Theodoret mit den vom Cod. 108 öfters abweichenden Codd. 54. 75 stimmt. — — Lagarde, *Librorum Veteris testamenti canonicorum graece pars prior* 1883. Ein kritischer Apparat findet sich nur zu den beiden Esthertexten.

Die eine Zeit lang aufgegebene Fortsetzung wird jetzt (Übersicht üb. d. im. Aram. . . . übliche Nominalbildung 186) in Aussicht gestellt. — Über die Citate des Chrysostomus vgl. Lagarde I p. VII sq., über die des Kaisers Julian seine Ankündigung 27. Über Adrian's Benutzung der lucianischen Recension vgl. Goessling, Adrians εισαγωγη, Leipz. 1887.

3. Die hesychianische Recension. Fr. Münter, Specimen versionum Danielis coptiarum, Rom 1786, 20 f.: *liceat tamen conjecturam exponere cui ipsa S. Hieronymi verba: Alexandria et Aegyptus Hesychium laudant auctorem, favere videntur: recensionem nimirum sacri codicis Hesychianam in una alterave versionum coptiarum nobis superesse.* Lagarde, Ankündigung 25. Libr. V. Test. I p. XV. — Cornill, Ezechiel 67 ff. findet eine Familienähnlichkeit zwischen der koptischen, äthiopischen, arabischen, altlateinischen Übersetzung und dem Cod. Alexandr.; mit dieser Handschrift sind dann verwandt die Codd. Holmes 49. 68. 87. 90. 91. 228. 238, die oft mit den Citaten des Cyrillus zusammengehen. In dieser Gruppe, die sich fast völlig mit der Aldina decken soll, wäre also Hesychius zu suchen. Reckendorf (ZAW 1887, 68) verwirft aber jede Übereinstimmung zwischen der äthiop. Übersetzung und der Aldina; die äthiop. Übersetzung stimmt nach ihm vielmehr mit den Codd. Holmes 129. 56. Vgl. auch Schuurmanns Steckhoven 47—56 und besonders Lagarde Mittheilungen II 60.

47. Wichtige Hülfsmittel für die textkritischen Untersuchungen der LXX sind die Citate der Kirchenväter, wie es schon aus den letzten Paragraphen hervorgeht. Doch ist bei ihrer Benutzung grosse Vorsicht anzuwenden, da sie leicht zu falschen Resultaten führen können. Erstens ist nämlich daran zu erinnern, dass die Väter sehr oft nach dem Gedächtnisse citieren, und dass ihre Citate deshalb nur absolut beweisend sind wenn sie entweder besondern Nachdruck auf die Form der angeführten Stelle legen, oder wenn es sicher ist, dass sie den Text vor sich gehabt

haben. Sind also gelegentliche Abweichungen vom gewöhnlichen Texte bei den Vätern nicht immer entscheidend, so ist andererseits, wie Lagarde hervorgehoben hat, ihre Übereinstimmung damit auch nicht ohne weiteres beweisend, da die vorliegenden Ausgaben bisweilen auf späteren Revisionen beruhen, die allerlei Ursprüngliches verwischt haben können.

Ein weiteres Hülfsmittel bilden die abgeleiteten Übersetzungen der LXX in andern Sprachen, von denen einige sehr wertvoll sind. Die erste Stelle unter diesen Töchterversionen würde die altlateinische Bibel einnehmen, wenn die Resultate der dieselbe betreffenden Forschungen nicht noch immer so umstritten und unsicher wären. Es ist immer noch eine kontroverse Frage, ob man von einer *Vetus latina* sprechen kann, oder ob man es mit mehreren selbständigen altlateinischen Übersetzungen zu thun hat. Die Aussagen der späteren Väter wie Hieronymus und Augustinus würden, selbst wenn sie klarer und bestimmter lauteten, die Frage nicht entscheiden, weil jene Väter offenbar nur ihre eigenen Beobachtungen und Reflexionen, und keine alten Überlieferungen mitteilen. Besonders hat eine bekannte Äusserung des Augustinus über die *Itala* (de doctr. christ. II 15) nicht nur nicht dazu beigetragen, das vorliegende Problem zu erhellen, sondern vielmehr eine neue verwickelte Frage hervorgerufen. Eine wirkliche Entscheidung wird erst die vollständige Bearbeitung aller Bibelcitate der lateinischen Väter und die Zusammenstellung des, sich vorläufig beständig mehrenden Textmaterials bringen können. Aber man darf es doch schon jetzt als ein unzweifelhaftes Resultat der bisherigen Untersuchungen betrachten, dass man mit einer einzigen, in verschiedenen Bearbeitungen vorliegenden Übersetzung der LXX ins Lateinische nicht auskommen wird, sondern mehrere selbständige Übersetzungen des alexandrinischen Textes annehmen muss.

Der verbreiteten Annahme, dass schon Tertullian eine, in Nordafrika entstandene, lateinische Bibel gekannt habe, ist Th. Zahn mit überzeugenden Gründen entgegengetreten. Dagegen hat eine solche Übersetzung sicher im 3. Jahrhundert existiert. Überhaupt wird man wohl in den Provinzen am ehesten und stärksten das Bedürfnis nach einer lateinischen Bibel gefühlt haben, besonders unter den ärmeren Volksklassen, unter denen das Christentum zuerst Verbreitung fand, und deren Sprache (*lingua vulgata, rustica, sermo cottidianus, plebeius*) die altlateinischen Bibeln faktisch reden.

Eine erste Sammlung altlateinischer Bibeltexte gab Sabatier heraus. Später haben u. a. Ranke und Ziegler sich auf diesem Gebiete verdient gemacht.

Über die Bibelcitate der Väter vgl. Cornill, Ezechiel 58 f. Lagarde, Psalterium Hieronymi VIII, Mittheilungen II 53 f. — Aus älterer Zeit die Sammlungen Stroth's in Eichhorns Repertorium II 74 ff III 213 ff. VI 124 ff. XIII 158 ff.

Für die Annahme einer einzigen altlateinischen Bibelübersetzung vgl. Wiseman, Essays on various subjects, Lond. 1853, I. Eichhorn, Einleitung[3] I § 321. Wellh. Bleek[4] 595; dagegen für die Annahme mehrerer Übersetzungen: Ziegler, Die altlateinischen Bibelübersetzungen vor Hier. 1879. Lagarde, Mitth. II 58 ff.

Die Bemerkungen Augustin's, Hieronymus' u. a. über die altlateinischen Übersetzungen citiert und bespricht Ziegler a. a. O. 4 ff. Die erwähnte Stelle des Augustinus lautet: *in ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur, nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae* (de doctr. christ. II 15). Wenn er aber weiter unten sagt: *sed tamen, ut superius dixi, horum quoque interpretum, qui verbis tenacius inhaeserunt, collatio non est inutilis ad explanandam saepe sententiam*, so sind die laut gewordenen Zweifel an der Richtigkeit des Textes an der ersteren Stelle nicht ganz unbegründet, und Bentley's und Corssen's (J. P. T. 1881, 507 ff.) Emen-

dation *illa* für *Itala* und *quae* für *nam* wenigstens beachtenswert; doch siehe Ziegler a. a. O. 19 ff.

Über die Bibelcitate Tertullians vgl. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons I 51 ff. Anders aber Lagarde, Mitth. II 59.

Über die Sprachform der altlatein. Übersetzungen; Rönsch, Itala u. Vulgata 1869. Ziegler, a. a. O. 22 f. Cornill, Ezechiel 25 f.

Sabatarii Bibliorum sacrorum Latinae versionis antiquae seu vetus Italica 1751. Ein Verzeichniss der folgenden Ausgaben giebt Ziegler a. a. O. 102 ff. Dazu kommen: U. Robert, Pentateuchi e codice Lugdunensi versio lat. antiqua. Par. 1881. Ziegler, Bruchstücke einer vorhieronymianischen Übersetzung d. Pentateuchs, München 1883. Belsheim, Palimpsestus Vindobonensis, Christiania 1885. Ranke, Stutgardiana versionis sacrarum scripturarum latinae antihieronymianae fragmenta. 1888. Lagarde, Probe einer neuen Ausgabe der lateinischen Übersetzungen d. A. T. 1885.

48. Nachdem ein Teil der Syrer mit grossem Unrecht angefangen hatte, ihre alte selbständige Bibel aufzugeben (§ 68), wurde die LXX mehrmals ins Syrische übersetzt. Von der Übertragung Jakobs von Edessa (704—5), die zwischen der Peschita und der der alexandrinischen Version vermitteln wollte, sind einige Bruchstücke bewahrt; ebenso vielleicht von der Übersetzung, die der Bischof Philoxenus 508 den Polycarpus hatte ausführen lassen, und die jedenfalls einen Teil des Alt. Test. (nach der Recension Lucians) umfasst hat. Wichtiger als alle andern ist aber die syrische Wiedergabe des von Eusebius und Pamphilus herausgegebenen hexaplarischen Textes (§ 43), von welcher ein günstiges Geschick nicht wenig bewahrt hat. Sie wurde in den Jahren 617—618 in Alexandrien vom Bischof Paulus von Tella ausgeführt und enthielt nicht nur die kritischen Zeichen des Origenes, sondern auch Bruchstücke der anderen griechischen Übersetzungen als

Marginalnoten. Eine noch im 16. Jahrhunderte vorhandene Handschrift, die einen Teil der geschichtlichen Bücher enthielt, ist später verschwunden; dagegen umfasst der Ambrosianische Codex, den Ceriani hat photolithographieren lassen, die Psalmen, Hiob, Sprüche, Prediger, Hohes Lied, die Weisheit, Sirach und die Propheten mit Baruch, den Briefen Jeremias und den Zusätzen zu Daniel. Dazu kommen noch Bruchstücke in Paris und London, die von verschiedenen herausgegeben sind.

Über die Übersetzung Jakobs von Edessa vgl. de Sacy, Notices et extraits de Mss. de la bibl. nation. IV 648 ff. Bickell, Conspectus rei Syrorum liter. II. — Die im Brit. Mus. (addit. 14441) befindlichen Fragmente von Jesaja hat Ceriani ediert in: Monumenta sacra et profana V 1 ff. Bruchstücke der Danielübersetzung finden sich in: Bugatus, Daniel sec. editionem LXX interpretum desumptum ex codice Syro-Esthrangelo 1788.

Über Philoxenus vgl. Assemanni, Bibl. orient. II 83. Bickell, Conspectus 9. Ein Bruchstück im Brit. Mus. (addit. 17106) will Ceriani (a. a. O.) diesem Übersetzer zuschreiben; vgl. indessen Field, Hexapla I XCII sq.

Über die Syrohexaplaris vgl. Field ebend. I LXVII sqq. — Die älteren Ausgaben verzeichnet de Wette-Schrader 117. Ceriani's Ausgabe des Mailänder Codex bildet den 7. Band der Monum. sacr. et prof. 1874. Im 2. Bande derselben Sammlung finden sich Bruchstücke aus dem Brit. Mus. Ferner: Skat Rördam, Libri Judicum et Ruth sec. vers. Syr. hexapl. Kopenh. 1859. 1861. Lagarde, Veteris testamenti ab Origene recensiti fragmenta ap. Syros servata V (Ex. Num. Jos. 1. und 2. Kg.) 1880. — Die besten Handschriften, darunter Cod. Ambros., haben, von Jakob von Edessa beeinflusst, *jhjh* für das ältere *pipi* = יהוה (§ 76) vgl. ZDMG XXXII 507 f. 736. — Im Jahre 1486 wurde die Syrohexaplaris von Hareth b. Senan ins Arabische übersetzt; davon existieren in der Bodleiana 2 Handschriften, Field Hexapla I LXX sq. ZDMG XXXII 468 f.

49. An die altlateinischen und syrischen Töchterversionen der LXX schliessen sich eine Reihe anderer Übertragungen, die für die Feststellungen der verschiedenen Recensionen Bedeutung gewinnen können. Die gothische Bibelübersetzung ruht, wie schon erwähnt (§ 46), auf Lucian's Textbearbeitung. Inwiefern dasselbe bei der slavischen Übersetzung der Fall ist, ist noch nicht konstatiert. Die koptischen Übersetzungen — in den drei Dialekten, der sahidischen, bohairischen, und fajjumischen — werden vielleicht für die Herstellung des Hesychius eine Rolle spielen. Weiter sind zu nennen: die äthiopische, die arabischen, die armenische und die georgische Übersetzung, und endlich die interessanten Bruchstücke einer Übersetzung der LXX in die von den palästinensischen Christen gesprochene aramäische Sprache.

v. Gabelentz und Loebe, Ulfilas V. et N. T. vers. gothicae fragmenta. 1863. Ohrloff, Die Bruchstücke vom A. T. der Gothischen Bibelübersetzung, Halle 1876. Lagarde, V. T. libri canon. I p. XIV. Mittheil. II 52 f. N. G. G. W. 1890. 20 f.

Über die slavische Übersetzung vgl. de Wette-Schrader 121. Die in der Kopenhagener Universitätsbibliothek befindliche Ausgabe (Moskva 1663) hat folgenden Titel: die Bibel, d. h. die Bücher d. A. und N. Test., ins Slavische übersetzt nach der Übersetzung aus dem Hebr. ins Griechische, die auf Befehl des ägypt. König Ptolem. Philad. 350 Jahre vor der Carnification unseres Gottes und Erlösers unternommen wurde, u. s. w. Die von meinem Kollegen, Prof. Verner, verglichenen Stellen stimmen nicht mit der lucianischen Recension, sondern eher mit der römischen Ausgabe.

Die bis 1880 erschienenen koptischen Bibelfragmente sind angeführt in: Stern, Koptische Grammatik 1880. 441—446. Dazu kommen u. a. Lagarde, Aegyptiaca 1883 (Weisheit, Sirach, Ps. 102); Lemme, Bruchstücke der sahidischen Bibelübersetzung 1885 (Jos. 15, 7—17, 1). A. Ciasca, Sacrorum bibliorum fragmenta copto-sahidica musei Borgiani, Rom 1885—1889. — Vgl. auch Bickell, Zeitschr. f. kath. Theol. 1886, 558 inbetreff des B. Hiob und im allgem. PRE II 443.

Zur äthiop. Bibelübersetzung vgl. PRE I 203 ff. und ZAW 1887, 61 ff. Lagarde, Materialien zur Kritik u. Gesch. d. Pentateuchs I p. III f. (wonach die äthiop. Bibel nicht ausschliesslich auf der LXX ruhe), Ankündigung 28. Cornill, Ezechiel 37. — A. Dillmann, Biblia V. T. Aethiop. I—II 1853. 1861.

Von den arabischen Übersetzungen in der Pariser- und Londoner-Polyglotte sind aus der LXX geflossen: Die poetischen Bücher (ausser Hiob) und die Propheten (Daniel wie gewöhnlich nach Theodotion). Vgl. Gesenius, Jesaja 98—106 und (über Micha) Ryssel ZAW 1885, 102—138. Nach Ryssel schliesst sich die Übersetzung an den Cod. Alexandr. an, aber mit Benutzung der Peschita.

Über die armenische Übersetzung vgl. de Wette-Schrader 120 f. PRE II 443 f., über die georgische de Wette-Schrader 121, PRE II 444.

Die Bruchstücke der Übersetzung der palästinensischen Christen hat Land herausgegeben nach Handschriften aus dem 10.—11. Jahrhunderte in London (Psalmen) und St. Petersburg (Theile von Deut., Jes., Hiob und Sprüchen): Anecdota syriaca IV 1875, 103 ff. 165 ff. 222 ff. Der griechische Text, der als Vorlage diente, ist, wie zu erwarten, vom hexaplarischen beeinflusst. Wo diese Gemeinde, deren Evangelienübersetzung schon früher bekannt war, gewohnt, ob bei Jerusalem oder jenseits des Jordans, ist noch unsicher. Sie sprach die palästinensisch-aramäische Sprache (§ 59), benutzte aber (wenigstens später) die syrischen Schriftzeichen.

50. Nachdem es gelungen sein wird, die Recensionen der LXX, so weit die Hülfsmittel reichen, in möglichst grosser Reinheit darzustellen (§ 46), wird die nächste Aufgabe sein, durch ihre Hülfe und unter Vergleichung der

nicht recensierten Textzeugen auf die ältere κοινή zurückzuschliessen. Im allgemeinen wird das allen Recensionen Gemeinsame als die ursprüngliche Quelle zu gelten haben. Wo Differenzen vorliegen, wird principiell das vom hebräischen *Textus receptus* Abweichende als die ursprüngliche LXX zu betrachten sein, weil die späteren Änderungen des griechischen Textes hauptsächlich beabsichtigten, ihn mit dem jüdischen konform zu machen. Bei dieser Konstruierung der echten LXX werden besonders die echten Citate bei Philo, teilweise auch die im N. T. vorliegenden Hülfe leisten können.

Schliesslich muss doch, um nicht ein übertriebenes Bild der Thatsachen zu geben, daran erinnert werden, dass dieser von Lagarde vorgeschriebene Plan die methodische Behandlung der ganzen LXX betrifft. An vielen einzelnen Stellen wird man schon jetzt mit vorsichtiger Anwendung der vorhandenen Mittel die alexandrinische Übersetzung bei textkritischen und textgeschichtlichen Untersuchungen benutzen können; an anderen Stellen ist freilich die Textverwirrung so gross, dass sich ihre Anwendung vorläufig von selbst verbietet.

Vgl. Lagarde, Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverb. 3, Ankündigung 29 f. Libr. Vet. Test. I. p. XV f.

Zu Philo vgl. C. F. Hornemann, Specimen exercitationum criticarum in vers. LXX interpr. ex Philone I—III, Kopenh. 1774—78. Siegfried, Philo und der überlieferte Text d. LXX in der ZWT 1873, 217 ff. und Lagarde, Mittheilungen II 52—54.

2. Aquila, Theodotion, Symmachus, Quinta und Sexta.

51. Die wachsende Unzufriedenheit der Juden mit der LXX machte, in Anbetracht der immer noch grossen Bedeutung der griechisch redenden Juden, eine neue griechische

Übersetzung notwendig (§ 40). Auf zwei verschiedenen Wegen, einem radikalen und einem konservativ vermittelnden, versuchte man diese Aufgabe zu lösen. Ausserdem entstanden noch vor Origenes mehrere andere griechische Übertragungen des Alten Testaments, darunter eine aus ebjonitischen, eine andere aus christlichen Kreisen. Allen diesen Übersetzungen war ein engerer Anschluss an den hebräischen Text, wie dieser damals bei den Juden recipiert war, gemeinsam. Dass wir überhaupt etwas von diesen Übersetzungen kennen, verdanken wir vor allem Origenes, der sie in seine grosse Polyglotte aufnahm (§ 43). Zwar sind Hexapla und Tetrapla vernichtet worden, aber Bruchstücke der erweiterten Übersetzungen sind glücklicherweise als Marginalnoten zu den Abschriften des hexaplarischen Textes (§ 43. 48) und in den Kommentaren der Kirchenväter, besonders des Hieronymus, gerettet worden. Inwiefern Lucianus, dessen Text oft Interpolationen aus den späteren griechischen Übersetzungen enthält, diese selbständig, oder nur nach den Vorarbeiten des Origenes benutzt hat, ist noch nicht genauer untersucht (§ 46). Die geretteten Überreste fing Morinus zu sammeln an; die Arbeit wurde von anderen, besonders von Montfaucon, fortgesetzt, und ist jetzt vorläufig abgeschlossen durch Field's klassisches Werk, worin nicht nur die unmittelbaren Fragmente mit unermüdlichem Fleiss gesammelt, sondern vor allem die Angaben der Syrohexaplaris mit meisterlicher Handhabung der griechischen Sprache verwertet sind.

Montfaucon, Hexaplarorum Origenes quae supersunt multis partibus auctiora quam a Flaminio Nobilio et J. Drusio edita fuerint. Par. 1713.

Fr. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt (2 Bände) Oxf. 1875. — Wertvolle Supplemente giebt Pitra, Analecta sacra specilegio Solesmensi parata III 1883, 555—578. Vgl. auch Cornill, Ezechiel 104 ff. 109.

Die Siglen sind Ἀ = Aquila, Σ = Symmachus, Θ = Theodotion, Ε′ = Quinta, S′ = Sexta; vgl. weiter Field, Prol. cap. X.

Es verdient, wie Nestle hervorgehoben hat, Beachtung, dass zufolge des Kataloges über Constantin Barinus' Bibliothek zu Konstantinopel (s. Verdier, La bibliothèque d'Antoine du Verdier, Lyon 1685. Supplement p. 60) in dieser Büchersammlung Handschriften mit der Übersetzung des Symmachus zu den Psalmen und anderen Schriften existiert haben sollen. Vgl. Humfredi Hodii, de bibl. text. origin. 588.

52. Die eigentümlichste unter diesen neuen Übersetzungen und in vielen Beziehungen eine ausserordentlich interessante Leistung ist die des Aquila. In genauem Anschluss an die neue Geistesrichtung, die sich von Palästina aus unter den hellenistischen Juden verbreitete, legte er nicht nur den palästinensischen Kanon und die palästinensische Textgestalt zu Grunde, sondern suchte den hebräischen Text vollständig zu ersetzen und die griechische Übersetzung ebenso diskussionsfähig wie das Original zu machen, indem er den Grundtext bis zu den kleinsten Kleinigkeiten reproducierte und nachahmte. Auf diese Weise wurde allerdings der griechische Sprachgenius stark verletzt, und es entstand eine Sprachform, die einem Griechen noch unglaublicher vorkommen musste als der jüdisch-griechische Jargon, worin die LXX übersetzt war. So wurde das Accusativzeichen את durch συν, ה *locale* durch enclitisches δε, לֵאמֹר durch τῷ λέγειν wiedergegeben, und das hebräische Radikalsystem durch etymologische Bildungen wie ὀστεοῦν und ὀστέϊνος für עָצַם und עָצוּם (von עֶצֶם ὀστέον), θυρεοῦν für גנן (von מָגֵן θυρεόν) u. ä. nachgebildet. Andererseits verrät aber Aquila — *eruditissimus linguae graecae*, wie ihn Hieronymus nennt — eine solche Virtuosität in der Handhabung der griechischen Sprache, eine solche Vertrautheit mit seltenen und dichterischen (oft mit den betreffenden hebräischen assonierenden) Ausdrücken, dass jene Barbarismen keineswegs als sprachliche Unbehülflichkeiten, sondern nur als Konsequenzen eines an und für sich allerdings unmöglichen Prinzips zu betrachten sind. Dies erklärt sich nun befriedigend durch eine Betrachtung der Zeitperiode, in welcher Aquila lebte. Fest steht, dass er älter ist als die zwischen 175—189 verfasste Schrift *adv. Haeres* des Irenäus, wo er zum ersten Male erwähnt wird. Aber auch, was die Alten über ihn berichten, verdient zum teil volles Vertrauen. Wollte man auch die Nachricht des Irenäus, dass er ein Proselyt „aus Pontus" sei, als auf Verwechselung mit Ap. Gesch. 18, 2 beruhend aufgeben, und sind auch die Erzählungen des Epiphanius über ihn zu verwerfen, so ist um so wertvoller die Mitteilung des Hieronymus, dass Aquila ein Schüler des berühmten R. Aqiba (um das Jahr 100) gewesen. Hiermit stimmt die Nachricht im jer. Talmud (Kidd. I fol. 59ᵃ) von einem Proselyten עקילס, einem Schüler des R. Aqiba, während die Stelle jer. Meg. fol. 71ᶜ, die ihn zu einem Schüler der gleichzeitigen Lehrer R. Eliezer und R. Josua macht, ihn jedenfalls zu derselben Zeit leben lässt. R. Aqiba war es nun, welcher in so hervorragendem Grade dem damaligen Judentum seinen geistigen Charakter aufprägte, unter anderem dadurch, dass er in die Schrifterklärung eine minutiöse Methode einführte, welche besonderes Gewicht auf allerlei kleine Einzelheiten, wie die Partikel את, גם u. a. legte, also gerade solche Minutien, die Aquila in seiner Übersetzung durch jene rücksichtslose Behandlung der griechischen Sprache veranschaulichen wollte. Auf diese Weise erklärt sich die Vorliebe, mit welcher diese wahrscheinlich mit voller palästinensischer Autorisation auftretende Übersetzung Aquila's eine zeitlang unter den Juden benutzt wurde. Es hat sich gezeigt, heisst es jer. Meg. I fol. 71ᵃ, dass Griechisch die einzige Sprache ist, in welche

das Gesetz auf vollkommene Weise übertragen werden kann (allerdings durch eine sehr eigentümliche Behandlung derselben), und mit Allusion an den Namen עקילס und an Japhet, der Griechen Stammvater, wird erzählt, dass man den Aquila lobte (קילסו von καλως) und auf ihn das Wort des 45. Psalms anwandte: יפיפית (du bist schön, oder: du japhetisierst) vor den Menschenkindern. Wie weit verbreitet seine Übersetzung unter den Juden war, bezeugen sowohl Origenes als Hieronymus und noch die Novelle Justinian's 146. Dass sie gegen das Christentum polemisch gesinnt war, liegt schon in der Natur der Sache, und geht ausserdem aus mehreren Einzelheiten hervor, z. B. aus Jes. 7, 14, wo sie νεᾶνις anstatt παρθένος der LXX hat, und aus ihrem Bestreben משיח nicht durch χριστός wiederzugeben. Mit welchem Fleiss er arbeitete, zeigt die Nachricht des Hieronymus, dass er eine zweite verbesserte Ausgabe seiner Übersetzung ausarbeitete. Von den im Talmud mitgeteilten Proben seiner Übersetzung stimmen jedenfalls einige genau mit den griechischen Fragmenten.

Vgl. R. Anger, De Onkelo Chaldaico, quem ferunt Pentateuchi paraphraste, Lpz. 1843. Field, Hexapla I p. XVI ff. Bleek-Wellh. 580 f. Geiger, Nachgel. Schriften IV 83 f. Schürer, Geschichte II 704 ff. Cornill, Ezechiel 104 ff. Ryssel, Untersuchungen über die Textgestalt d. B. Micha 1887, 186.

Irenäus, adv. haeres. III 24 (Euseb. Hist. eccl. V 8, 10) οὐχ ὡς ἔνιοί φασι τῶν νῦν μεθερμηνεύειν τολμώντων τὴν γραφήν· ἰδοὺ ἡ νεᾶνις ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν, ὡς Θεοδοτίων ἡρμήνευσεν ὁ Ἐφέσιος καὶ Ἀκύλας ὁ Πόντικος, ἀμφότεροι Ἰουδαῖοι προσήλυτοι, οἷς κατακολουθήσαντες οἱ Ἐβιοναῖοι ἐξ Ἰωσὴφ αὐτὸν γεγενέσθαι φάσκουσι. Hieron. zu Jes. 8, 14: *scribae et Pharisaei, quorum scholam suscepit Acibas, quem magistrum Aquilae proselyti autumant;* weiter epist. 57 ad Pamm.; Epiphanius, De mens. et pond. c. 13—17.

Zur hermeneutischen Methode R. Aqiba's s. Bereschit r. 1 und j. Berach. 9, 7 fol. 14b, nach welcher letzteren Stelle einer der Schüler Aqiba's von seinem Meister in der Bedeutung der Wörter את, גם, אך und רק unterrichtet wurde. Vgl. Schürer, Gesch. II 311.

Origenes ad Afric. (I 14 Delarue): Ἀκύλας . . . φιλοτιμότερον πεπιστευμένος παρὰ Ἰουδαίοις ἡρμηνευκέναι τὴν γραφήν· ᾧ μάλιστα εἰώθασιν οἱ ἀγνοοῦντες τὴν Ἑβραίων διάλεκτον χρῆσθαι ὡς πάντων μᾶλλον ἐπιτετευγμένῳ. In der Novelle 146 heisst es vom Vorlesen der Schrift in den jüdischen Synagogen: *At vero ii, qui graeca lingua legunt, LXX interpretum utentur translationi, quae omnium accuratissima et ceteris praestantior judicata est . . . . Verum ne illos a reliquis interpretationibus secludere videamur, licentiam concedimus etiam Aquilae versione utendi, et si ille extraneus sit, et in lectionibus quibusdam inter ipsam et LXX interpretes non modica sit dissonantia.*

Justinus Martyr (ed. Otto II 240) verrät wohl eine, jedenfalls indirekte Bekanntschaft mit Aquila's Übersetzung von Jes. 7, 14.

Über das Verhältnis Aquila's zu den Büchern Kohelet und Hohes Lied in der LXX vgl. oben § 41. Für diese Frage hat es Bedeutung, dass Cornill (Ezechiel 64. 104 f.) einen Oxforder Codex (Holmes 62) zu Ezechiel erwähnt, der im höchsten Grade von Aquila beeinflusst ist. Merkwürdig ist es auch, dass die syrische Übersetzung nur in diesen beiden Büchern (sonst nur Gen. 1, 1. 1. Chr. 4, 41) das Accusativzeichen ית hat.

53. Ist Theodotion, wie man gewöhnlich annimmt, jünger als Aquila, so zeigt das Erscheinen seiner Übersetzung, dass nicht alle griechisch redenden Juden mit den kühnen hermeneutischen Prinzipien Aquila's übereinstimmten, und dass mehrere nicht gern die altgewohnte LXX vollständig aufgeben wollten. Die Arbeit Theodotions ist nämlich als eine Art umfassende Revision der LXX zu

betrachten, an welche sie sich auch darin anschloss, dass sie die apokryphen Zusätze zu Daniel und die Nachschrift zu Hiob beibehielt. Charakteristisch für seine Methode ist, dass Theodotion nicht selten das hebräische Wort unverändert in die Übersetzung aufnimmt.

Über seine persönlichen Verhältnisse sind wir sehr unvollkommen unterrichtet. Er ist wie Aquila älter als die Abfassung der Schrift des Irenäus *adv. Haer.* Irenäus selbst nennt ihn einen Proselyten aus Ephesus. Hiermit stimmt es nicht, wenn Hieronymus ihn mehrmals im Gegensatze zu Aquila als einen Ebjoniten erwähnt; aber an anderen Stellen nennt auch dieser Kirchenvater ihn einen Juden und führt seinen Ebjonitismus nur als eine Meinung anderer an. Origenes benutzte ihn, wie schon erwähnt, als Begleiter seiner Septuagintakolumne. Bei den Juden scheint er gar keine Rolle gespielt zu haben, was wahrscheinlich an seiner vermittelnden Methode lag; eine um so grössere dagegen bei den Christen, die ihn vielfach zur Verbesserung der LXX, teilweise auch anstatt dieser Übersetzung verwendeten. Schon Irenäus gebraucht seine Danielübersetzung, die später die alexandrinische Übersetzung dieses Propheten vollständig verdrängte. Die möglicherweise schon ältere Sitte, die LXX mit Sätzen aus Theodotion zu interpolieren, setzte Origenes in System (s. z. B. Jer. 33, 14—26), und trug dadurch noch mehr dazu bei, dass die alexandrinische Übersetzung mit der seinigen vermischt wurde.

Vgl. Field, Prol. cap. IV. Schürer, Geschichte II 708 ff. — Ryssel, Textgestalt d. B. Micha 187.

Irenäus s. § 52. Hieronymi zu Hab. 3, 11—13: *Theodotion autem vere quasi pauper et Ebionita sed et Symmachus ejusdem dogmatis pauperem sensum secuti Judaice transtulerunt.* Ebenso in der Praef. in vers. Job. Dagegen Epistola ad Augustin. 112 *hominis Judaei atque blasphemi;* Praef. comment. in Daniel: *Illud quoque lectorem admoneo, Danielem non juxta LXX interpretes sed juxta Theodotionem ecclesias legere, qui utique post adventum Christi incredulus fuit, licet eum quidam dicant Ebionitam, qui altero genere Judaeus est.* — Seine vermittelnde Methode charakterisiert Hieron. sehr richtig zu Joh. 2, 2.

Nach Epiphanius lebte er unter Commodus (180—92), aber die Erzählungen dieses Verfassers über ihn (de mensuris et ponderibus 17—18) wie über die anderen Übersetzer sind ganz wertlos. Vielmehr zeigen die angeführten Worte des Irenäus über die Bedeutung seiner Übersetzung bei den Ebjoniten, dass sie schon einige Zeit vorher geschrieben sein muss. Schürer ist sogar geneigt, ihn für älter als Aquila zu betrachten. Wenn er indessen hierfür anführt, dass ein Werk wie Theodotions nach der Reception Aquila's überflüssig wäre, so ist dies nicht entscheidend, da man das Entstehen seiner Übersetzung ohne Schwierigkeit auf die im § angegebene Weise begreifen kann. Dass Irenäus ihn vor Aquila nennt, kann einfach seinen Grund darin haben, dass seine Übersetzung dem Irenäus näher stand als die Aquila's, wie er ja wirklich Theodotions Danielübersetzung benutzte (§ 43). Die Anklänge in der Johannisapokalypse sind, wie Schürer selbst bemerkt, nicht überzeugend genug, um dadurch etwas zu beweisen. Von grösserer Bedeutung ist der Anklang im Hirten des Hermas (Vis. IV 2, 4) an Theodotion zu Dan. 6, 23 (vgl. Theol. Lit. Zeit. 1885, 146. 267); s. aber auch ZWT XXVIII 384. Ob Theodotion oder Aquila älter, wird schliesslich nur eine durchgängige Prüfung ihrer Übersetzungen entscheiden können. — Über Theodotion zu Jes. 25, 8, wo man ein christliches Moment hat finden wollen, vgl. Field z. St. und Kautzsch, De vet. Test. locis a Paulo apost. allegatis. 1869, 104.

54. Später als Aquila und Theodotion ist Symmachus, den Irenäus noch nicht erwähnt. Nach einer Nachricht des Eusebius war er ein Ebjonit, der nicht lange vor Origenes übersetzt zu haben scheint, und auch andere Schriften,

juden-christlichen Inhaltes verfasst hat. Auch Hieronymus nennt ihn einen Ebjoniten. Ist es nun schon auffallend bei den ebjonitischen Judenchristen einen Bibelübersetzer zu treffen, so wächst die Verwunderung, wenn man bei näherer Betrachtung seiner Übertragung einen Vertenten trifft, der mit gleicher Überlegenheit die hebräische wie die griechische Sprache beherrscht. Im Vereine mit Hieronymus, der ihn vielfach benutzt hat, steht er unter den alten Übersetzern dem modernen Ideale eines solchen am nächsten. Nur in seinen ab und zu vorkommenden Umschreibungen kühner oder dogmatisch anstössiger Stellen zeigt er sich als ein echtes Kind seiner Zeit. Nach Hieronymus (zu Jer. 32, 30 und Nah. 3, 1) hat auch er eine zweite Bearbeitung seiner Übersetzung herausgegeben.

Vgl. Field, Prol. cap. III. Bleek-Wellh. 582 ff. Cornill, Ezechiel 108 f. Ryssel, Micha 187.

Euseb. H. E. VI 17: τῶν γε μὴν ἑρμηνευτῶν αὐτῶν δὴ τούτων ἰστέον Ἐβιωναῖον τὸν Σύμμαχον γεγονέναι . . . καὶ ὑπομνήματα δὲ τοῦ Συμμάχου εἰσέτι νῦν φέρεται, ἐν οἷς δοκεῖ, πρὸς τὸ κατὰ Ματθαῖον ἀποτεινόμενος εὐαγγέλιον, τὴν δεδηλωμένην αἵρεσιν κρατύνειν· ταῦτα δὲ ὁ Ὠριγένης, μετὰ καὶ ἄλλων εἰς τὰς γραφὰς ἑρμηνειῶν τοῦ Συμμάχου, σημαίνει παρὰ Ἰουλιανῆς τινος εἰληφέναι, ἣν καί φησι παρ' αὐτοῦ Συμμάχου τὰς βίβλους διαδέξασθαι. Hieronymus I § 53. Ob die Erzählung des Epiphanius, dass er ursprünglich Samaritaner gewesen sei, auf geschichtlichem Grunde ruhe, lässt sich kaum entscheiden. Sehr auffallend schreibt aber Lagarde (Mittheilungen II 51): „dabei ist nicht zu vergessen, dass Symmachus ein Samariter war, also wenigstens Symmachus für den Text der Juden seiner Zeit nicht unbedingt beweist.“ Gerade als „Samaritaner“ würde er ja gar keinen Text der Propheten und Hagiographen gehabt haben. Aus sehr schwachem Grunde wollte Geiger, Jüd. Ztschr. 1862, 62—64, Nachgel. Schriften 88 ff.

ihn für das Judentum annektieren. Eine syrische Nachricht über ihn teilt Nestle TSK 1879, 733 f. mit.

Beispiele freier Übertragungen: Gen. 1, 27 ἐν εἰκόνι διαφόρᾳ, ὄρθιον ὁ θεὸς ἔκτισεν αὐτόν (wonach Lagarde, Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi 165, auf eine Lesart בצלם ובצלם st. בצלמו בצלם schliesst), Gen. 18, 25 ὁ πάντα ἀπαιτῶν δικαιοπραγεῖν, ἀκρίτως μὴ ποιήσῃς τοῦτο, Ps. 44, 24 ἱνατί ὡς ὑπνῶν εἶ, Richt. 9, 13 τὴν εὐφροσύνην τῶν ἀνθρώπων.

55. Von den zwei anonymen griechischen Übersetzungen, der *Quinta* und *Sexta*, welche Origenes, wie Eusebius sagt, aus irgend einem versteckten Winkel hervorzog und in die Hexapla aufnahm, war jedenfalls die letztere nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Hieronymus (zu Hab. 3, 13) christlichen Ursprunges. Field's Untersuchungen haben dargethan, dass sie eine grössere Anzahl alttestamentlicher Bücher umfasst haben, als man früher annahm, aber sonst wissen wir nichts näheres von ihnen. Eusebius und nach ihm Hieronymus erwähnt noch eine „siebente Übersetzung“ und Hieronymus (zu Hab. 2, 11) spricht von „*duas alias editiones*“ neben der Quinta; aber mit Ausnahme von vielleicht Ps. 50, 3 (Septima καταιγίσθη) ist diese Übersetzung sonst nirgends constatiert worden. Ob der bei den Kirchenvätern bisweilen citierte ὁ Ἑβραῖος, der oft den Text ziemlich frei wiedergiebt, eine eigentliche Übersetzung gewesen ist, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen.

Vgl. Field Prol. c. V.

Euseb. H. E. VI 16: καί τινας ἑτέρας παρὰ τὰς κατημαξευμένας ἑρμηνείας ἐναλλάττουσας, τὴν Ἀκύλου καὶ Συμμάχου καὶ Θεοδοτίωνος, ἐφευρεῖν, ἅς οὐκ οἶδ' ὅθεν ἔκ τινων μυχῶν τὸν πάλαι λανθάνουσας χρόνον εἰς φῶς ἀνιχνεύσας προήγαγεν· ἐφ' ὧν διὰ ἀδηλότητα τίνος ἄρ' εἶεν οὐκ εἰδὼς, αὐτὸ τοῦτο μόνον ἐπεσημή-

νατο, ὡς ἄρα τὴν μὲν εὕροι ἐν τῇ πρὸς Ἀκτίῳ Νικοπόλει, τὴν δὲ ἐν ἑτέρῳ τόπῳ τοιῷδε· ἐν γε μὴν τοῖς ἑξαπλοῖς τῶν ψαλμῶν, μετὰ τὰς ἐπισήμους τέσσαρας ἐκδόσεις, οὐ μόνον πέμπτην, ἀλλὰ καὶ ἕκτην καὶ ἑβδόμην παραθεὶς ἑρμηνείαν, ἐπὶ μιᾶς αὖθις σεσημείωται, ὡς ἐν Ἱεριχοῖ εὑρημένης ἐν πίθῳ κατὰ τοὺς χρόνους Ἀντωνίνου τοῦ υἱοῦ Σεβήρου [211—17]. Darnach wäre also die *Quinta* in Nikopolis an der Westküste Griechenlands, und entweder die *Sexta* oder die *Septima* in Jericho gefunden. Die Stellen aus Hieron. giebt Field XLIII; nach seinem Comm. zu Tit. 3, 9 fanden sich die Quinta, Sexta und Septima besonders bei den dichterischen Büchern (*versu compositi*). Hieronymus zu Hab. 3, 13: *sexta editio, prodens manifestissime sacramentum, ita vertit ex Hebraeo: egressus es, ut salvares populum tuum per Jesum Christum tuum; quod Graece dicitur* ἐξῆλθες τοῦ σῶσαι, τὸν λαόν σου διὰ Ἰεσοῦν τὸν Χριστόν σου. Ders. zu Hab. 2, 11: *reperi, exceptis quinque editionibus, id est, Aquilae, Symmachi, Septuaginta, Theodotionis et Quinta, in XII prophetis et duas alias editiones, in quarum una scriptum est: quia lapis, in altera: lapis enim.*

Über ὁ Ἑβραῖος vgl. Field Prol. LXXV sq.

3. Hieronymus und die Vulgata.

56. Von den Übersetzungen, deren Aufgabe es war, die LXX zu verdrängen, hat keine eine solch geschichtliche Bedeutung erhalten wie die des Hieronymus. In der griechischen Kirche behauptete nämlich die alexandrinische Übersetzung ihre Stellung, und bei den Juden entwickelten sich die Verhältnisse allmählich so, dass sie überhaupt keine griechische Übersetzung des A. T. brauchten. Dagegen verdankt die abendländische Kirche dem Hieronymus, dass sie das A. T. in einer Gestalt kennen lernte, die im ganzen viel reiner und klarer war als die Septuaginta oder die sich daran anschliessenden lateinischen Bibelübersetzungen (§ 47).

Hieronymus (geb. 346, gest. 420) war, wenn billige Rücksicht auf die damaligen Verhältnisse genommen wird, gut ausgerüstet zu der Arbeit, die er zu unternehmen wagte. Ist auch die Bewunderung seiner Zeitgenossen, die sich in dem Ausspruche des Augustinus *quod Hieronymus nescivit, nemo mortalium unquam scivit* ausdrückte, nur berechtigt, wenn sein Wissen mit dem seiner Glaubensgenossen verglichen wurde, so muss doch anerkannt werden, dass er keine Mühe scheute, sich mit der durch die *helantia stridentiaque verba* schwierigen hebräischen Sprache und den im A. T. vorausgesetzten Realverhältnissen vertraut zu machen. *Non parvis nummis* kaufte er sich Unterricht bei verschiedenen jüdischen Lehrern, die bisweilen aus Furcht vor ihren Landsleuten heimlich in der Nacht „wie Nicodemus“ zu ihm kamen, darunter Baranina, derselbe, den der gehässige Rufinus zum Lohn für die Bibelkenntnisse, welche die Kirche ihm durch lange Zeiten verdanken sollte, auf den Namen „Barrabas“ umtaufte. Dazu kam weiter die fleissige Benutzung der späteren griechischen Übersetzer, besonders des Symmachus (§ 54). Dass das Resultat seiner Anstrengungen trotzdem in vielen Beziehungen unvollkommen blieb, war eine so natürliche Folge der damaligen Verhältnisse, dass die Vorwürfe einer mangelhaften wissenschaftlichen Methode, die ihm z. B. Clericus gemacht, um nichts berechtigter sind als die katholischen Versuche ihn zu einem unfehlbaren Übersetzer zu erheben. Mit den Kenntnissen seiner Umgebung verglichen, bezeichnet sein Wissen einen ausserordentlichen Fortschritt, während seine durch fortwährende Beschäftigung mit den Klassikern gewonnene Herrschaft über die lateinische Sprache, deren ernster Klang ihm übrigens sehr zu statten kam, ihn andererseits für seine Arbeit befähigte.

Vgl. Morinus, Exercitationes biblicae p. 156. Clericus, Quaestiones Hieronymianae 1700. L. Engelstoft, Hieronymus Strid. interpres. etc. Kopenhagen 1797. Zöckler, Hieronymus, sein Leben und Wirken 1865, p. 342 ff. 465 ff. de Wette-Schrader 136 ff. Nowack, Die Bedeutung des Hieronymus für die alttest. Textkritik 1875, 5 ff. Ryssel, Textgestalt d. B. Micha 189 ff.

Über den Einfluss der jüdischen Exegese auf Hieron. s. Rahmer, Die hebräischen Traditionen in den Werken d. Hieronymus I 1861 und MGWJ 1865, 1867, 1868. Siegfried, JPT IX 346 ff.

57. Hieronymus beabsichtigte von Anfang an nur die weitverbreitete, aber in vielen abweichenden Gestalten vorliegende *Vetus latina* textkritisch festzustellen und zu korrigieren. Nachdem er, auf die Aufforderung des Damasus hin, die neutestamentlichen Schriften revidiert hatte, verbesserte er 383 in Rom *licet cursim* und mit fortwährender Rücksicht auf die altgewohnte Form die Psalmenübersetzung. Diese Recension führte Damasus in die römische Liturgie ein, weshalb sie den Namen *Psalterium Romanum* bekam. Sie war in Rom bis zum 16. Jahrhundert im Gebrauch, und wird noch in der Peterskirche benutzt; in der venetianischen Dogenkapelle wurde sie bis 1808 angewendet und noch heutigen Tages in dem ambrosianischen (Mailändischen) Ritus. Einige Zeit später verliess Hieronymus Rom, um im Oriente seinen Studien und frommen Übungen zu leben. Während seines Aufenthaltes in Cäsarea lernte er die Hexapla des Origenes und damit eine Textform der LXX kennen, die er später allen anderen vorzog. Unbefriedigt von seiner früheren Revision begann er eine neue Bearbeitung der Psalmen nach der hexaplarischen Recension, die in Gallien Verbreitung fand und deshalb den Namen *Psalterium Gallicanum* trägt. Dies Psalterium wurde später in das römische Breviarium

und in die Vulgata aufgenommen, und ist somit die autorisierte Psalmenübersetzung der Katholiken. Auch andere alttestamentliche Schriften bearbeitete er nach dem Hexaplatexte; aber mit Ausnahme des Buches Hiob ist diese Arbeit sonst verloren gegangen. Dazu trug ohne Zweifel bei, dass Hieronymus selbst während jener Bearbeitung sich zu einem weit kühneren Unternehmen entschloss. Mittels seiner mühsam gewonnenen hebräischen Kenntnisse wollte er, als erster unter den Occidentalen, das A. T. nach dem hebräischen Texte übersetzen. Ist auch seine Benennung „die hebräische Wahrheit" für den damaligen hebräischen Text (im wesentlichen derselbe wie der jetzige massorethische) nicht eine absolut richtige, so stand doch dieser Text so hoch über dem der alexandrinischen Bibel, dass das neue Unternehmen einen bedeutenden Fortschritt bezeichnete, wie viele bittere Angriffe es ihm auch von Seiten seiner unwissenden Zeitgenossen verschaffte. Er selbst wies mit siegreicher Logik seine Gegner darauf hin, dass die Kirche schon seit langer Zeit ohne Skrupel die alexandrinische Übersetzung des Daniel mit der des Theodotion vertauscht hätte, obschon die Inspiration der Siebzig ein allgemein anerkanntes Dogma war (§ 38). Dagegen bewirkte die starke Opposition, die dem ziemlich charakterschwachen Mann von allen Seiten begegnete, dass er sich überall, wo es einigermassen geschehen konnte, nach der gewöhnlichen Übersetzung richtete. Er scheint die grosse und kühne Arbeit im Jahre 390 angefangen zu haben; zuerst übersetzte er die leichtesten Bücher, Samuel und Könige, dann Hiob, die Propheten und Psalmen, und endlich in den Jahren 393—405 die übrigen kanonischen Bücher und, seinen Zeitgenossen zu Gefallen (§ 18), von den Apokryphen: Tobias, Judith und die Zusätze zu Jeremias, Daniel und Esther. Eine briefliche Verhandlung mit Augustinus, der trotz seiner ausgesprochenen Vorliebe für

die alte Übersetzung doch nicht ohne weiteres die hieronymianische verurteilen wollte, gab ihm Gelegenheit seine Arbeit zu verteidigen (epist. 112 ad. August.). Einen grossen Triumph erlebte der eitle Mann, als einzelne Stücke seiner Übersetzung durch Sophronius ins Griechische übertragen wurden — ein merkwürdiger Umschlag des bisherigen Verhältnisses zwischen Griechen und Lateinern.

L. v. Ess, Pragmatisch-kritische Geschichte der Vulgata, Tüb. 1824. Kaulen, Geschichte der Vulgata. Mainz 1868. Fritzsche, PRE VIII 445—59.

Über die Anwendung des *Psalterium Romanum* s. Scholz, Einleitung 486 f. und Theol. Literaturblatt 1874, No. 19. — Im 10. Bande von Vallarsi's Opera Hieronymi finden sich Psalterium Romanum und Gallicanum und die Übersetzung des Buches Hiob nach dem hexaplarischen Texte. Nach einer Handschrift in Tours und einem Codex bodleianus (2426) hat Lagarde die Hiob-Übersetzung veröffentlicht: Mittheilungen II 193—237. Die Ausgabe einer dritten Handschrift bereitet Caspari vor.

58. Nachdem die ältere lateinische Übersetzung und die des Hieronymus eine zeitlang neben einander benutzt worden waren, je nach der Wahl der Gemeinden oder Verfasser, wurde vom 7. Jahrhundert an die hieronymianische die herrschende. Im 13. Jahrhunderte fing man an, sie die *Vulgata* (*editio vulgata*) zu nennen, ein Name, welcher früher z. B. bei Hieronymus selbst vielmehr die LXX, besonders die κοινή, oder ihre lateinische Übertragung bezeichnet hatte. Die mittelalterliche Vulgata war indessen keineswegs identisch mit der echten hieronymianischen Übersetzung. Während die beiden Übersetzungen gleichzeitig benutzt wurden, erlitten die Handschriften der neuen Übersetzung ihrem ganzen Umfange nach Änderungen nach der Vetus latina, besonders durch Randbemerkungen, die später in den Text selbst aufgenommen wurden. Dazu

kamen in den folgenden Zeiten Abschreibefehler und willkürliche Zusätze verschiedener Art. Die Bestrebungen Cassiodors und Alcuins den verdorbenen Text wiederherzustellen, waren erfolglos, und die sogenannten Correctorien oder Variantensammlungen, von denen übrigens einige hervorragendes geschichtliches und textkritisches Interesse haben, dienten in unberufenen Händen nur dazu, die Verwirrung noch zu vermehren. Nach der Erfindung der Buchdruckerkunst — die Vulgata wurde schon vor dem griechischen N. T. gedruckt — wetteiferten Katholiken und Protestanten eine zeitlang, kritische Ausgaben der lateinischen Übersetzung zu liefern, bis eine Begebenheit eintraf, die plötzlich den Eifer der Protestanten abkühlte und bewirkte, dass sie die Arbeit des alten Kirchenvaters lange unbillig beurteilten. Das Tridentiner Concilium, das die Anerkennung der Apokryphen als Seligkeitsbedingung aufstellte (§ 19), und dadurch das verletzte, was gerade Hieronymus mit so grosser Energie behauptet hatte, legte andererseits seiner Übersetzung eine ganz masslose Bedeutung bei, indem es die Vulgata autorisierte *in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus* (Sess. IV). Bei dem damaligen Zustande des Textes hatte indessen die solchermassen autorisierte Bibel, wie Kaulen es ausdrückt, ein mehr ideales als reales Dasein, und die katholische Kirche musste sich deshalb verpflichtet fühlen eine Textform festzustellen, die wirklich als die Vulgata gelten konnte. Die Protestanten verhielten sich bei diesen Bemühungen aus begreiflichen Gründen als kritische Zuschauer. Die Ausgabe Sixtus V 1590, welche laut der vorne abgedruckten Bulle sogar für den Privatgebrauch *apostolica nobis a domino tradita auctoritate* approbiert und für *vera, legitima, authentica et indubitata* erklärt wurde, weshalb jeder, der es wagte, sie ohne päpstliche Erlaubnis zu ändern, *indignationem omnipotentis Dei ac*

beatorum Petri et Pauli apostolorum ejus se noverit incursurum, hatte nicht dasselbe Glück wie die Sixtina der LXX. Clemens VIII musste auf die am päpstlichen Hofe laut werdenden Forderungen Rücksicht nehmen und liess deshalb einen neuen Text ausarbeiten, welcher endlich der autorisierte der katholischen Kirche wurde. Übrigens liess die Art und Weise, wie diese Ausgaben bearbeitet wurden, keinen Zweifel übrig, dass sie möglicherweise einen praktisch-brauchbaren Text liefern konnten, dagegen nicht im stande waren, die schwierige Aufgabe einer Restituierung des echten hieronymianischen Textes zu lösen. Und selbst in den neueren Zeiten, wo das Interesse für die Übersetzung des alten sprachkundigen Kirchenvaters unter den Protestanten wieder erwacht ist, befindet man sich noch auffallend weit von diesem Ziele entfernt. Nur die leider unvollendeten Variantensammlungen Vercellone's geben wertvolle Beiträge zu einer künftigen Rekonstruktion des Vulgatatextes, namentlich dadurch, dass sie zeigen, wie viele Bestandteile aus den altlateinischen Übersetzungen (also aus der LXX) in die Vulgata eingedrungen sind.

Kaulen, a. Schr. 150—494; s. auch Berger, De l'histoire de la Vulgata en France 1888. de Wette-Schrader, 144 f.

Über ein merkwürdiges Correctorium, wahrscheinlich aus dem 13. Jahrh., welches, ausser einer seltenen kritischen Einsicht, den Unterschied zwischen französischen und spanischen Handschriften des hebräischen Textes, die Targume, die Rabbiner u. s. w. kennt, vgl. Vercellone, Dissertazione accademiche, Rom 1864, 53. Kaulen 255 ff.

Unter Clemens VIII erschien zuerst: Biblia S. vulgatae editionis Sixti V jussu recognita atque edita, Rom 1592. Da diese Ausgabe mehr als 200 Druckfehler enthielt, erschien 1593 eine neue, welche „zwar einen Teil der Druckfehler verbesserte, aber einen noch grösseren Teil stehen liess und neue Verstösse hinzufügte" (Kaulen 470). Erst

die 3. Ausgabe 1598 konnte auf Grund der beigegebenen *indices correctorii* als abschliessend betrachtet werden. Obschon diese Ausgaben an ca. 3000 Stellen von dem Texte Sixtus V (1590) abwichen, tragen sie doch den Namen dieses Papstes auf dem Titelblatte. — Wie die Protestanten diese Begebenheiten beurteilten, zeigt z. B. Th. James, Bellum papale s. concordia discors Sixti V et Clementis VIII circa Hieronymianam editionem, Lond. 1600.

Die Ausgabe von Heyse und Tischendorf, Biblia sacra latina V. T. Hieronymo interprete 1873 ist in textkritischer Beziehung sehr ungenügend vgl. ZWT 1873, 591 ff. — Lagarde, Psalterium juxta hebraeos Hieronymi. Leipzig 1874. Über eine von Lagarde nicht benutzte Handschrift s. Baethgen ZAW 1881, 105 ff.

Unter den Vulgatahandschriften ist der *Codex Amiatinus* (früher im Kloster Mont'Amiata, jetzt in Florenz) berühmt. Nach Tischendorf u. a. sollte er dem 6. Jahrhundert angehören. Dagegen opponierte Lagarde (Mittheilungen I 1885, 191 f.); er hielt ihn für eine nach einer Minuskelhandschrift künstlicherweise in Antiqua abgeschriebene Handschrift aus dem 9. Jahrhunderte. Ebenso Cornill, Ezechiel 158 f. Später hat aber eine Reihe interessanter Verhandlungen in The Academy (1887, XXXI 111. 130. 148 ff. 165 f. 309 f. 414 f. — 1888, XXXIII 239 f. 307 f.) Licht über diese Frage verbreitet, besonders durch Hort's Mitarbeit. Der Name auf dem ersten Blatte muss *Ceolfried Anglorum* gelesen werden; der Codex wurde unter diesem, 690—716 wirkenden Abt in Jarrow nach dem Muster älterer Codices geschrieben und von England als Geschenk an Gregor II nach Rom geschickt. Die erste Heftlage mit ihren drei Kanonsverzeichnissen und bildlichen Darstellungen (vgl. Corssen, JPT. IX 619 ff.) wurde aber einem nach England gebrachten Codex Cassiodor's (der *Vetus Latina*) entnommen. Aus dieser Handschrift hat Lagarde (Mittheilungen I 241—378) die Weisheit Salomonis und den Sirach herausgegeben. — Der *Codex Toetanus*, der dem 8. Jahrhunderte angehören soll, wurde für die Sixtina verglichen; diese Collation wird in der Vaticana aufbewahrt

und ist in Migne's Patrologia latina XXIX 879—1096 abgedruckt. Andere Handschriften verzeichnet de Wette-Schrader 143 f.

Vercellone, Variae lectiones Vulgatae lat. Bibliorum editionis, Rom 1860—64 (nur die geschichtlichen Bücher). Vgl. auch Bukentop, lux de luce 1710. Thielmann, Beiträge zur Textkritik d. Vulg., insbesondere des B. Judith. Programm der Studienanstalt Speier 1883.

Über die Tochterversionen der hieronymianischen Übersetzung s. de Wette-Schrader 147 f.

4. Jüdische Targume.

59. Die aramäische Sprache, die schon vor dem Exil die internationale Sprache der nordsemitischen Völker, den gemeinen Judäern aber unverständlich war (Jes. 36, 11), verdrängte nach der Gefangenschaft allmählig die altisraelitische Sprache und war zur Zeit Christi die eigentliche Volkssprache der Juden. Diese merkwürdige Änderung, von welcher Dan. 2, 4b—7, 28 und Ezra 4, 8—6, 18, 7, 12—26 die ersten Zeugen sind, war ein Glied einer umfassenden Bewegung. Wir treffen in der Perserzeit das Aramäische, die eigentliche Weltsprache jener Periode, sogar im Innern Arabiens, und wie von den Juden wurde es von ihren Nachbarvölkern übernommen, auch von den arabischen Stämmen, die sich östlich vom Jordan festsetzten. Natürlich sprachen auch die palästinensischen Christen (§ 49) von Anfang an eine Mundart derselben „westaramäischen" Sprache. Jetzt hat sich nur in einigen wenigen Dörfern des Antilibanons ein verkümmerter Rest dieser früher so dominierenden Sprache erhalten.

Nöldeke, Die semitischen Sprachen 28—34. Kautzsch, Grammatik des Biblisch-aramäischen. Leipzig 1884. Zur christlich-palästinensischen Sprache vgl. Nöldeke ZDMG XXII 443 ff. (über das Verhältniss zwischen dem Griechischen und Aramäischen, Nöldeke ebend. XXXIX 333 ff.)

60. In demselben Maasse, wie sich die Volkssprache der Juden änderte, wurden die heiligen Schriften der Menge weniger verständlich. Nur die Schriftgelehrten verpflanzten die Überlieferung von der Aussprache und dem Verständniss der Texte, und ihnen verdanken wir in der That, dass wir das Alte Testament noch lesen können. Das Gesetz spielte indessen eine so fundamentale Rolle unter den nachexilischen Juden, dass sein Verständnis nicht Sondereigentum der Gelehrten bleiben konnte, wie auch die wöchentlichen Vorlesungen des Gesetzes und der Propheten das Bedürfnis hervorrufen musste, sie dem Volke verständlich zu machen. Um dies Bedürfnis zu befriedigen entstand die Sitte, dass der Vorleser in der Synagoge einen Dolmetscher מְתוּרְגְּמָן neben sich hatte, der die vorgelesenen Sätze in die Volkssprache übertrug. Eine solche Übertragung musste leicht den Charakter einer auslegenden Umschreibung annehmen, welche das Vorgelesene dem herrschenden religiösen Bewusstsein näher bringen sollte; negativ zeigte dies sich dadurch, dass man einige der späteren Zeit anstössige Stellen unübersetzt liess. Wegen des beständigen Kreislaufes der Vorlesungen musste die aramäische Wiedergabe leicht eine bestimmte, krystallisirte Form annehmen, die von einem Geschlecht zum anderen überliefert wurde; aber auf dieser Grundlage konnten sich leicht überall, wo dem nicht gerade entgegen gearbeitet wurde, allerlei von den wechselnden Zeitverhältnissen hervorgerufene Neubildungen ablagern. Dass die bewahrten aramäischen Übersetzungen des A. T. jedenfalls zum Teil auf diese Weise entstanden sind, geht deutlich daraus hervor, dass man in mehreren von ihnen solche Schichten aus verschiedenen Zeiten unterscheiden kann, welche beweisen, dass ihrer Aufzeichnung eine Zeit vorausgegangen sein muss, in welcher sie mündlich überliefert wurden und ihre Form noch fliessend war. Damit ist indessen nicht

ausgeschlossen, dass man früh versucht haben kann, durch schriftliche aramäische Übertragungen den Inhalt der heiligen Schriften dem Bewusstsein näher zu bringen; ja bei den Hagiographen, die nicht vorgelesen wurden, versteht dies sich von selbst, und gerade von ihnen werden in ziemlich früher Zeit aramäische Übertragungen erwähnt. So ist von einer geschriebenen Übersetzung des Buches Hiob schon zur Zeit Christi die Rede (Sabb. 16), und b. Meg. 3ª zeigt noch einen Reflex verschiedener alter Übersetzungen von den Hagiographen, die nur als schriftliche gedacht werden können. Auch ist, wie es scheint, in der Mischna (Jadaim IV, 5) von aramäischen Übersetzungen des A. T. die Rede. Überhaupt ist die verbreitete Meinung, dass es in den ältesten Zeiten verboten war, die aramäischen Übersetzungen der in der Synagoge verlesenen Schriften aufzuschreiben, nicht bewiesen; an der Stelle, die dafür angeführt wird (j. Meg. 4, 1), ist genau betrachtet die Rede nur davon, dass solche schriftliche Übertragungen im Synagogendienst selbst nicht benutzt werden durften, während ihre schriftliche Aufzeichnung an sich nicht verboten wird. Dagegen geht es besonders aus den zuerst erwähnten Erzählungen (Sabb. 16) deutlich hervor, dass die Schriftgelehrten der älteren Zeit solche geschriebene Dolmetschungen, namentlich die der Hagiographen mit Unwillen betrachteten, was auch leicht begreiflich ist, weil sich solche Schriften der Kontrolle der von den Pharisäern ausgeübten geistigen Vormundschaft entziehen und allerlei häretische Anschauungen unter dem Volke verbreiten konnten.

Alle diese aramäischen Übertragungen, wie sie auch entstanden sind, führen den Namen *Targume*. Schon das oben Entwickelte macht es klar, dass ihre Bedeutung wesentlich religions- und kulturgeschichtlicher, zum Teil auch exegetischer Natur ist, während sie wegen ihrer freien

Behandlung des Textes eine mehr begrenzte textkritische Bedeutung haben. Doch lassen sich an nicht wenigen Stellen durch ihre Hülfe Schlüsse auf einen vom recipierten abweichenden Text machen. Eine sehr schwierige Sache ist es, die Abfassungszeit dieser Werke zu bestimmen; und selbst wenn es möglich wäre, mit Sicherheit die Zeit ihrer Codificierung anzugeben, wäre damit wenig gewonnen, da sie inhaltlich teilweise viel ältere Zeiten repräsentieren, vor allem die Targume zum Gesetze und den Propheten, deren älteste Schichten den allerfrühesten Synagogevorträgen entstammen können. Und dass wir es, besonders in den babylonischen Targumen, vorzugsweise mit alten Stoffen zu thun haben, zeigt, wie Cornill treffend bemerkt hat, die völlige Abwesenheit aller Polemik gegen die Christen an den messianischen Stellen.

Vgl. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge 1832, 7 ff. Nöldeke, Die alttestamentliche Literatur 255 ff. — Über die nicht übersetzten Stellen vgl. Geiger, Urschrift 368. Berliner, Massora zum Targum Onkelos 59. Bacher, ZDMG XXIX 320. M. Jadaim IV, 5 kann „עברית, das als תרגום geschrieben ist", wohl nur auf aramäische Übersetzungen anspielen. Tosephta Sabb. 16 p. 128: Als der ältere Gamaliel auf einer der Stufen des Tempelberges sass, brachte man ihm ein Buch mit einem Targum des Buches Hiob; er befahl aber einem in der Nähe arbeitenden Maurer das Buch in die Wand, welche er grade aufführte, einzumauern. Vgl. b. Sabb. 115. jer. Sabb. 16 fol. 15ᶜ. Soferim p. XI. Indessen las der Enkel Gamaliels nach dieser Erzählung später in einer Abschrift desselben Buches. — Ganz ohne Grund wollte Grätz (MGWJ 1877, 87) in diesem Targum eine griechische Übersetzung finden. Dagegen ist es nicht unmöglich, dass er mit der in der LXX am Schlusse des Buches Hiob erwähnten Συριακὴ βίβλος identisch war. — Unmöglich ist es auch nicht, dass sich die alttest. Citate im N. T. ab und zu an einen solchen Targum anschliessen können; vgl. z. B. zu Mt. 2, 5 Delitzsch,

Messianische Weissagungen, 1890, 114. Vgl. auch Lagarde NGGW 1890, 104.

b. Meg. 3a: Jonatan b. Uzziel (§ 63), der die Propheten ins Aramäische übertragen hatte, wollte auch einen Targum zu den Hagiographen ausarbeiten; es liess sich aber eine *Bath-qol* vernehmen, welche sagte: es genügt, was du schon übersetzt hast. Vgl. Bacher MGWJ 1882, 120.

Jer. Meg. 4, 1: R. Haggai sagte: R. Samuel, des R. Isaq Sohn, besuchte eine Synagoge und fand darin einen Sofer aus einem Buche seine Dolmetschung vorlesend; dann sagte er zu ihm: dies ist unerlaubt! Das Mündliche mündlich, das Schriftliche schriftlich. — Vgl. Berliner, Targ. Onkelos II 88 ff.

Über den Ursprung des Wortes *Targum* gehen die Meinungen weit auseinander. Die Assyriologen (Frd. Delitzsch, The hebrew language 1883, 50. Haupt bei Schrader KAT² 517) verweisen auf ein assyrisches *ragâmu*, sprechen, schreien. Wellhausen (Skizzen u. Vorarbeiten III 110. 153) kombiniert ترجم „vermuten" mit irgend einer mantischen Sitte des Steinewerfens und fügt hinzu, „vielleicht steht auch das aram. תרגם dazu in Beziehung". Dagegen betrachtet Lagarde (Armen. Studien § 847. Mittheilungen II 177 f.) תרגמן als ein indo-europäisches Lehnwort und das Verbum als denominiert. Halévy endlich wollte es (nach dem Anhange Devie's zum Supplementbande in Littré's Dictionnaire p. 32 note 8) vom griechischen τριγμός ableiten. Für die sekundäre Natur des Participiums מתרגמן und somit für eine fremde Herkunft spricht das arab. ترجمان s. Fränkel, Aramäische Fremdwörter 280.

61. In Palästina, wo die Targume entstanden, bekamen sie nie eine eigentliche Autorität. Sie blieben sich selbst überlassen und zeigen deshalb, so weit sie bekannt sind, die oben geschilderten Eigentümlichkeiten in unbeschränkter Fülle. Werden sie im jerusalemitischen Talmud citiert, so geschieht es, um sie zu widerlegen; so j. Berach. 5, 4 (fol. 9c), wo der Zusatz Lev. 22, 28, „wie ich im Himmel

barmherzig, so seiet Ihr auf der Erde barmherzig", wozu der uns bekannte Jerusalemer Targum eine Parallele enthält, verworfen wird. Bezeichnend ist es auch, dass der längere Zeit in Palästina lebende und von seinen jüdischen Lehrern abhängige Hieronymus nie eines Bibeltargums Erwähnung that. Anders in Babylon. Die babylonischen Juden schufen keinen selbständigen Targum, sondern übernahmen von den palästinensischen Juden ihre aramäischen Übertragungen des Gesetzes und der Propheten, die natürlich in schriftlicher Form zu ihnen gewandert sein müssen. Den Beweis hierfür liefert die Sprache in den babylonischen Targumen, die die palästinensisch-aramäische ist, mit einer ostaramäischen Färbung, welche den sprachlichen Charakter nicht wesentlich geändert hat. Aber in Babylon wurden diese Übertragungen, die im Synagogendienst benutzt wurden, autorisiert und dadurch gegen weitere Änderungen geschützt. Infolge dessen hatten die Babylonier nur Targume zu dem Gesetze und den Propheten und nur je einen zu diesen Büchern (vgl. b. Meg. 3a).

Über die Sprache der Targume vgl. Nöldeke, Alttestamentliche Literatur 257. G. g. A. 1872. 828. Lit. Centralbl. 1877. 305. (Anders Elias Levita vgl. ZDMG XLIII 26). Geiger (Jüd. Ztschr. 1871. 93 u. a.)

62. Der autorisierte Thoratargum der Babylonier führt gewöhnlich, aber mit Unrecht, den Namen *Targum Onqelos*. Die Benennung ruht auf b. Meg. 3a, nach welcher Stelle der aramäische Thoratargum „von Onqelos (אֻנְקְלוֹס) nach den Anweisungen (מִפִּי) des R. Eliezer und R. Josua" verfasst sein soll. Aber dies „Onqelos" ist nur eine Variation von עקילס, und die Parallelstelle j. Meg. 1, 9 (fol. 71c) zeigt, dass im ursprünglichen Zusammenhange von dem griechischen Übersetzer Aquila die Rede war (§ 52), aus dem also der babylonische Referent einen aramäischen

Übersetzer gemacht hat. Damit stimmt, dass der Name עקילס auch sonst im babyl. Talmud und in der Tosephta als אנקלוס auftritt (vgl. z. B. jer. Demai VI 10 fol. 25[d] mit Tos. Demai VI p. 57, 16). Es liegt nun weiter kein Grund vor anzunehmen, dass man in Babel den Redaktor des Thoratargum mit Bewusstsein „Aquila" genannt haben sollte, um damit seine hermeneutische Art zu bezeichnen, obwohl der Onqelos allerdings in dieser Beziehung ein „Aquila" unter den Targumisten ist; ohne Zweifel haben wir es mit einer einfachen Verwechselung zu thun, was bei dem Worte „Targum" nahe genug lag. Daraus folgt erstens, dass jene Stelle für die Abfassungszeit des Thoratargums nicht zu verwerten ist und weiter, dass der wirkliche Redaktor dieses Targums den Babyloniern unbekannt gewesen sein muss, was das aus dem Sprachcharakter der Übersetzung zu entnehmende Ergebnis (§ 61) noch weiter bestätigt. Wo der babylonische Talmud den Targum selbst anführt, nennt er ihn „unsern Targum" (b. Kidd. 69[a]), oder sagt „wie wir übersetzen".

Es entsteht somit die Frage, ob die Babylonier den übernommenen Targum so belassen haben, wie sie ihn empfingen, oder ob er bei ihnen wesentlich geändert worden ist. Sicher ist es, dass der babylonische Gesetzestargum, der im Vergleiche mit den palästinensischen auffallend wörtlich ist, den Eindruck macht, durch eine einheitliche Bearbeitung einer älteren Vorlage entstanden zu sein. Beruht auch die Behauptung Geigers und Bachers, dass eine Reihe Stellen darin so verkürzt sind, dass sie ohne eine Zusammenstellung mit den palästinensischen Thoratargumen unverständlich bleiben, vielfach auf Übertreibung, so ist es doch deutlich, dass er durch eine Reduktion eines umfassenderen halachischen Stoffes entstanden ist, der noch an vielen Stellen durchschimmert und mit dem in den palästinensischen Targumen vorliegenden Stoffe

nahe verwandt ist. Die Behauptung Berliners, dass die im babylonischen Targum vorliegende knappe Form das Ursprünglichere und die Paraphrase das Spätere sei, stimmt nicht mit der Wirklichkeit; vielmehr ist dieser Targum eine gelehrte und deshalb sekundäre Arbeit, während die palästinensischen Targume, die allerdings bedeutend später abgeschlossen sind, viele altertümliche, im babylonischen Targume weggeschnittene Bestandteile enthalten. Aber zu der Annahme, dass diese Redaktion erst von den Babyloniern unternommen worden, hat man keinen Grund. Haben diese auch, wie die sprachliche Färbung zu beweisen scheint, den Text einer gewissen Bearbeitung unterworfen, so spricht doch die Unwissenheit der Babylonier im Betreffe der Entstehung ihrer Targume bestimmt dagegen, dass er eine wesentlich babylonische Arbeit sein sollte. Vielmehr wird man annehmen dürfen, dass die hier vorliegende Targumredaktion eine Frucht der von R. Aqiba hervorgerufenen, genau rechnenden Schriftbehandlung und somit in Palästina unternommen worden ist. Insofern hat die Benennung des Targums nach Onkelos-Aquila einen gewissen, von ihrem Urheber aber kaum geahnten Sinn. Die Hauptsache ist aber, dass diese redaktionelle Arbeit in Palästina selbst ohne Wirkung blieb, während der dadurch entstandene Targum in Babel autorisiert wurde. Wann dies geschehen, wissen wir nicht; doch liegt es nahe anzunehmen, dass der Targum erst nach Babel gebracht worden, als die babylonische Schule zu blühen anfing, d. h. im dritten Jahrhundert n. Chr. Übrigens ist diese Frage ohne grosses Interesse, denn inhaltlich repräsentiert der babylonische Gesetzestargum eine ältere, z. T. gewiss vorchristliche Zeit. — Die ängstliche Vermeidung aller Anthropomorphismen hat er mit allen jüdischen Übersetzungen, auch mit der LXX gemeinsam. Und die eigentümliche Sitte, allerlei hebräische Wörter unübersetzt in den

Text aufzunehmen, findet sich auch in der LXX und noch mehr bei Theodotion.

Eine wirklich kritische Ausgabe dieses Targums existirt noch nicht. Früher war man auf die rücksichtlich der Vokalisation sehr mangelhaften Texte in den Polyglotten und rabbinischen Bibeln hingewiesen; jetzt ist dadurch ein Fortschritt geschehen, dass Berliner die Recension der wertvollen *editio Sabbioneta* aus dem Jahre 1557 herausgegeben hat. Aus verschiedenen babylonischen Handschriften im Brit. Museum hat Merx einige Bruchstücke veröffentlicht. Diese Handschriften enthalten die babylonische Punktation (§ 80), während Berliners Ausgabe ein Bild von der Zeit darbietet, in welcher die babylonische Punktation mit der palästinensischen vertauscht wurde, wobei noch einige Eigentümlichkeiten der ersteren bewahrt blieben. Eine wertvolle Hülfe zur Feststellung des Textes enthalten die Massoren zum Onkelos, welche zugleich zeigen, mit welcher Sorgfalt diese Übersetzung bei den Juden behandelt wurde.

Vgl. Luzzatto, Oheb Ger 1830. Geiger, Jüd. Ztschr. 1871, 85—104. 1875, 290. Nachgel. Schriften IV 104. 106 ff. Bacher, ZDMG XXVIII 59 ff. Frankel, Ztschr. für die rel. Interessen d. Judenthums 1846, 110 ff. Bleek-Wellhausen 607. Berliner, Targum Onkelos II 100 ff. 114—128. Schürer, Geschichte I 117. Weitere Litteratur bei Berliner, Targ. Onk. 175—200.

Über die Anfänge der babylonischen Schule vgl. Jost, Geschichte des Judenthums II 134 ff. Doch heisst es hier p. 132 f.: „Wir finden auch in Babylonien zur Zeit Akiba's einzelne palästinische Gesetzeslehrer, namentlich Abkömmlinge der Familie *Bethera*.“

Über den Charakter der Übersetzung vgl. Berliner, a. a. O. II 200—245. Volck, PRE XV 366 ff. Singer, Onkelos und das Verhältnis seines Targums zur Halache. 1881.

Maybaum, Die Anthropomorphien und Anthropopathien bei Onkelos und den späteren Targumim. 1870. — Interessant ist die Wiedergabe von קיני durch „Salamier“ Gen. 15, 19 u. ö. (auch im Prophetentargume), da dies Volk mit den alten Nabatäern gleichzeitig war (Euting, Nabatäische Urschriften 28 f.); hier schimmert also die alte Zeit deutlich durch. — Beispiele frei behandelter Stellen: Gen. 3, 22 „siehe, der Mensch ist einzig in der Welt, indem er aus sich selbst das Gute und Böse erkennen kann“ vgl. Symm. ἴδε, ὁ Ἀδὰμ γέγονεν ὁμοῦ ἀφ' ἑαυτοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρὸν und R. Aqiba. Mechilta zu Ex. 14, 29 (p. 33[a]). Das Verbot, eine Ziege nicht in der Milch der Mutter zu kochen Ex. 23, 19, wird in Übereinstimmung mit M. Chullin 8 zu dem Verbot, in Milch zubereitetes Fleisch nicht zu essen. — Die nichtübersetzten Wörter verzeichnet Berliner, Massora zum Targum Onkelos p. 57.

Erste Ausgabe: Bologna 1482 (Pentateuchausgabe). Über die folgenden Ausgaben, unter welchen die Lissaboner 1491, die rabbinische Bibel 1517, die Antwerpenerpolyglotte (Regia) 1569 und die Sabbionetaausgabe 1557 besonders hervorzuheben sind, vgl. de Wette-Schrader 125. Berliner, Targ. Onk. 187 ff. — Berliner, Targum Onkelos, Berlin 1884 (I Text, II Einleitung und Noten); vgl. die Recension Nöldeke's Lit. Centralbl. 1884, St. 39 und besonders Lagarde, Mittheilungen II 163—182. 386. — Aus den babylonischen Handschriften im Brit. Museum hat Merx (Chrestomathia targumica 1888) Lev. 9, 1—11, 47. Num. 20, 12—25, 9. Deut. 26, 1—10. 19. 27—29, 8. c. 32—34. Gen. c. 1—4. c. 24—25, 6. c. 49. Ex. c. 15. c. 20—24 und Dt. 32, 16—26 nach Cod. de Rossi 12 herausgegeben. Vgl. die eingehenden Bemerkungen Landauers, ZA III 263 ff. — Über Handschriften s. Berliner II 245 ff. Merx p. X sq. XV sq.

Zur Erklärung: Schefftel, Biure Onkelos, Scholien zum Targum Onkelos, herausgeg. v. Perles. 1888 (in hebr. Spr.). Vgl. auch Merx, Johannes Buxtorf's des Vaters Targumcommentar Babylonia, ZWT 1887 und 1888.

Berliner, Massorah zum Targum Onkelos 1877. Lan-

dauer, Die Mâsorâ zum Onkelos nach neuen Quellen, Israelitische Letterbode, Amsterdam Jhg. VIII IX. Vgl. Lagarde, Mittheilungen II 167 ff.

63. Von dem babylonischen Prophetentargum gilt wesentlich dasselbe wie vom Gesetzestargum. Auch er trägt gewöhnlich einen Namen, der derselben Stelle des babylonischen Talmuds (Meg. 3a) entnommen ist, aber ebenso wenig geschichtlichen Wert hat wie der Name Onqelos. Die aramäische Übersetzung der Propheten wird hier dem bekannten Schüler Hillel's Jonathan b. Uzziel zugeschrieben, weshalb der Prophetentargum gewöhnlich als „Targum Jonathan's" citiert wird. Wo aber im babylonischen Talmud Stellen aus der Übersetzung der Propheten angeführt werden, werden sie in der Regel dem R. Joseph b. Chijja (gest. 333) und nie jenem Jonathan zugeschrieben, wie auch im palästinensischen Talmud von einer Übersetzerthätigkeit des Schülers Hillel's nirgends die Rede ist. Da indessen eine palästinensische Parallele zu der babylonischen Bemerkung über den Prophetentargum fehlt, ist eine Enträtselung dieses Punktes kaum möglich. Sehr ingeniös ist die Vermutung Luzzatto's, dass „Jonathan" ein Doppelgänger „Theodotion's" (§ 53) sei, wie Onqelos der des Aquila, aber mehr als eine geistreiche Vermutung ist dies nicht. Dagegen kann man vielleicht aus der erwähnten Citierungsweise im babylonischen Talmud schliessen, dass der Babylonier Joseph b. Chijja „der Blinde" an der Redaktion dieses Targums teil genommen habe, welche somit dem 4. Jahrhundert angehören würde. Damit würde auch der § 62 vermutete Termin für die schliessliche Redaktion des Gesetzestargums stimmen, falls wirklich, wie gewöhnlich angenommen wird, die Anklänge der Prophetenübersetzung an den Gesetzestargum bei parallelen Ausdrücken eine Abhängigkeit des ersteren vom

letzteren beweisen. Aber diese Ähnlichkeiten können doch ebenso gut den mündlichen Vorträgen und älteren Aufzeichnungen der Targume entstammen und beweisen deshalb wenig.

Übrigens ist auch hier die Frage nach der Zeit der Redaktion von sehr geringem Interesse, da, wie schon oben bemerkt, der Stoff der Targume ohne Zweifel viel älter ist. Im Vergleich mit dem Thoratargum ist diese Übersetzung weit freier und mehr umschreibend (vgl. z. B. die höchst zügellose Wiedergabe von Jes. 53), aber dies liegt zum teil an dem verschiedenen Inhalte der übersetzten Bücher, wie ja auch „Onqelos" selbst an dichterischen und prophetischen Stellen einen weniger wörtlichen und mehr paraphrasierenden Charakter trägt als sonst. Mit den palästinensischen Prophetentargumen verglichen, ist der babylonische immer noch als mässig zu bezeichnen, wie auch merkwürdiger Weise eine starke Gebundenheit an die Buchstaben mit jener Freiheit gepaart ist.

Ein gutes Hülfsmittel ist Lagarde's sorgfältiger Abdruck des Textes im Codex Reuchlin (§ 28), besonders in Verbindung mit Cornills Collationen. Einzelne Stücke mit babylonischer Punktation hat Merx veröffentlicht.

Vgl. Frankel, Zum Targum der Propheten 1872. Geiger, Urschrift 164. Nachgel. Schr. IV 105. Bacher, ZDMG XXVIII 1 ff. s. auch XXIX 157 ff. 319 f. Berliner, Targ. Onk. 124. Volk, PRE XV 370. Cornill, Ezechiel 110 ff. Speciell über Micha: Ryssel, Untersuchungen über die Textgestalt des Buches Micha. 1887, 163—169. Über die Abfassungszeit auch Fränkel J. P. T. 1879, 756 ff.

b. Meg. 3a. Die Übersetzung der Propheten verfasste Jonathan b. Uzziel nach den Überlieferungen (מִפִּי) Haggai's Zakarja's und Malaki's; dann bebte das Land Israel's in seiner ganzen Ausdehnung (eig. 400 Parasangen), und eine Batqol liess sich vernehmen: wer entdeckt den Menschen meine

Geheimnisse? Aber Jonathan blieb aufrecht stehen und sagte: ich bin es! Du weisst, dass ich es weder zu meiner noch zur Verherrlichung meines Geschlechts, sondern dir zur Ehre gethan, um Spaltungen in Israel vorzubeugen (vgl. weiter § 60). Auffallend ist hier „aus dem Munde der letzten Propheten". Dasselbe מִפִּי steht auch in der Erzählung von „Onqelos" an derselben Talmudstelle (§ 62). Dagegen hat die palästinensische Parallele לפני statt מפי „unter ihrer Aufsicht". Wellhausen (Bleek[4] 608) macht die scharfsinnige Bemerkung, dass man in Analogie mit „aus dem Munde der letzten Propheten" an der Onqelosstelle ein ursprüngliches „aus dem Munde Josua's und Eleazar's" (der Nachfolger Mose's) vermuten könnte, woraus erst nachgehends die Rabbiner Eliezer und Josua gemacht wären. Aber im Jeruschalmi (ולפני!) sind die Rabbinernamen jedenfalls echt, so dass man höchstens eine ursprüngliche babylonische Lesart annehmen könnte: N. N. hat das Gesetz verdolmetscht aus dem Munde Josua's und Eleazar's, die dann mit der Jeruschalmistelle confundiert worden wäre.

Die im Talmud citierten Stellen finden sich bei Zunz, Gottesdienstliche Vorträge 63. — Über Joseph b. Chijja vgl. Jost, Geschichte des Judenthums II 184 f. Bacher, Aggada der babylonischen Amoräer 1878, 101 f.

Ältere Ausgaben nennt de Wette-Schrader 127. Lagarde, Prophetae chaldaice 1872, ohne Vokale (vgl. Nöldeke, Liter. Centralbl. 1872, 1157 und besonders Klostermann, TSKr. 1873, 731—67); Nachträge aus einer Erfurter Handschrift: Symmicta I 139. — Varianten aus der Antwerpenerpolyglotte und Bomberg-Buxtorf giebt Cornill, ZAW 1887, 177 ff. Ezechiel 113—120. — Aus babylonischen Handschriften teilt Merx (Chrestomathia targumica) Hab. 3 Ri. 5. 2 Sm. 22—23, 7. Jes. 52, 13—53, 12. Jonas, Micha und aus dem Cod. Reuchlin Hab. 3 (vokalisiert) mit. — Über die Lesarten Elias Levita's vgl. ZDMG XLIII 230.

64. Die palästinensischen Targume führen uns (§ 61) in eine andere Sphäre ein. Von der palästinensischen

Übertragung des Gesetzes liegen zwei verschiedene Formen vor, eine vollständige und eine andere, die nur aus Fragmenten besteht. Die korrekten Namen dafür wären: (der vollständige) Jeruschalmi und der Fragmententargum, oder Jeruschalmi I und II; aber auch hier sind durch Missverständnis andere Benennungen üblich geworden. Während man häufig unter „Jeruschalmi" den Fragmententargum versteht, nennt man den anderen „Targum Jonathan" (Pseudojonathan), was aber nur durch eine falsche Auflösung der Abbreviatur ת״י (d. h. תרגום ירושלמי) entstanden ist. Zu dem vollständigen Targum, der zuerst 1591 in Venedig gedruckt wurde, sind bis jetzt keine Handschriften gefunden worden; dagegen sind zwei solche vorhanden für den Fragmententargum, der schon früher (1518) in der Bomberger Bibel veröffentlicht wurde.

Das Verhältnis zwischen dem vollständigen Jeruschalmi und dem babylonischen Thoratargum wurde oben § 62 besprochen. Der erstere kann ebenso gut für älter wie für jünger als der babylonische angesehen werden, weil er einen ursprünglicheren, noch unbeschnittenen Charakter bewahrt, aber andererseits viel später seine jetzt vorliegende Form endgültig erhalten hat. Wenn nämlich die Übersetzung von Gen. 21, 21 an die Frauen Muhammeds alludiert, so zeigt dies, dass die jetzige Gestalt des Targums nicht älter als das 7. Jahrhundert sein kann; aber andererseits finden sich Deut. 33, 11 die Worte „die Feinde des Hohenpriesters Jochanan werden nicht bestehen", die nur in den Tagen Johannes Hyrkan's so formuliert worden sein können. Viel streitiger, und bis jetzt nicht aufgeklärt ist der Ursprung des Fragmententargums. Während Einige in ihm Bruchstücke eines ursprünglich selbständigen Targums sehen, betrachten ihn Andere als eine Sammlung von Glossen und Supplementen zu irgend einer aramäischen Übersetzung des Gesetzes. So viel ist jedenfalls sicher,

dass er nicht mit dem babylonischen, sondern mit dem palästinensischen Targum am nächsten verwandt, und also hierher zu ziehen ist. Beiden ist ein freier Midraschcharakter gemeinsam, der von der Textbehandlung des Targum Babli grundverschieden ist.

Seligsohn, De duabus Hierosolymitanis Pentateuchi paraphrasibus. 1859. Gronemann, Die jonathansche Pentateuchübersetzung in ihrem Verhältnisse zur Halacha. 1875. Seligsohn und Traub MGWI 1857, 96 ff. 138 ff. Schürer, Gesch. II 118 f. und die zu § 62 angeführten Schriften.

Elias Levita kannte selbst nur einen Targum Jeruschalmi, aber erwähnt, dass Andere einen Pentateuchtargum des Jonathan citierten (ZDMG XLIII 226). Paulus von Burgos (1429), Petrus Galatinus und Azarja de Rossi (gest. 1578) kannten ebenfalls diesen „Jonathan", dessen Übersetzung aber *rarissima* war; s. Lagarde, Mittheilungen II 165 f. Leider ist die für die Venedigerausgabe 1591 benutzte Handschrift wieder verschwunden. — Die eine Handschrift des Fragmententargums ist Vatic. 440 vgl. Zunz, Gottesd. Vortr. 70. 77. Lagarde, Mittheilungen 165. Berliner, Targ. Onk. II. 123. Hierauf ruht die Bamberger Ausgabe 1518. Eine andere, Nürnberger Handschrift, bespricht Lagarde NGGW 1888, 1—3.

Beide Targume finden sich auch in der Londonerpolyglotte IV. Bd.

65. Von dem Targume oder den Targumen der Palästinenser zu den Propheten sind nur einzelne Bruchstücke erhalten, teils als Citate bei den mittelalterlichen Rabbinern, teils als Marginalglossen in Handschriften, so besonders in dem § 28. 63 erwähnten Codex Reuchlin's. Sie haben einen ähnlichen Charakter wie die palästinensischen Gesetzestargume. Bisweilen enthalten sie Auffassungen, die weit zurückverfolgt werden können, z. B. wenn ein Fragment zu 1 Sm. 17, 18 ערבתם durch „Scheidebrief" wiedergiebt vgl. das Referat R. Joseph's b. Sabb. 56a.

Zunz, Gottesd. Vortr. 77—79. Bacher ZDMG XXVIII 1 ff. Geiger, Nachgel. Schriften IV 109. Die Glossen des Codex Reuchlin teilt Lagarde mit: Prophetae chaldaice VI—XLII passim; vgl. einige Verbesserungen dazu bei Baer, Liber Jeremiae p. VI. Ein Blatt eines palästinensischen Targums zu Jesaja legte Ginsburg den Mitgliedern des Wiener Orientalistenkongresses 1886 vor.

66. Den Palästinensern eigentümlich sind die Targume zu den Hagiographen, die sich übrigens auch in den südarabischen Bibelhandschriften im Brit. Mus. finden, obschon diese die „babylonische" Punktation benutzen. Mit Ausnahme der beiden alttest. Schriften, in welchen sich aramäische Abschnitte finden, Daniel und Ezra, giebt es Targume zu allen übrigen Ketubim, zu dem besonders beliebten Buche Esther sogar drei. Offizielle Bedeutung haben sie nie gehabt, sondern sind als individuelle Arbeiten derselben Art wie die oben § 60 erwähnten ältesten Targume zu betrachten; im übrigen sind sie höchst verschieden und folgen ganz abweichenden Prinzipien. Während einige, wie der Targum zum Hohenliede, zum Prediger und der eine Esthertargum beinahe schon reine Midraschwerke sind, haben andere einen wörtlicheren Charakter, wie der dritte Esthertargum, der Targum zu den Sprüchen und der Psalmentargum, der doch bisweilen ziemlich haggadisch wird, z. B. im Ps. 91. Der Targum der Sprüche scheint eine Bearbeitung der syrischen Übersetzung dieser Schrift zu sein. Die Abfassungszeit dieser Werke lässt sich nur in den gröbsten Umrissen angeben. Wie der Psalmentargum vorliegt, ist er jünger als das 9. Jahrhundert, da er zu Ps. 83, 7 die Ungaren erwähnt. Der Hiobstargum ist viel jünger als die § 60 besprochene Schrift. Dagegen ist natürlich auch in diesen Targumen der Stoff teilweise weit älter, was bisweilen bestimmt belegbar ist, z. B. wenn Targ. II zu Esther einen Satz enthält, der

Mass. Soferim 13, 6 (p. XXII) dem R. Joseph (§ 63) beigelegt wird.

Der Text dieser Targume ist durch Lagarde's Wiederabdruck des Textes der ersten venetianischen Rabbinerbibel 1517—18 (§ 24) leicht zugänglich geworden. Fruchtbare Monographien über die einzelnen Targume sind angefangen, aber können viel weiter geführt werden.

Lagarde, Hagiographa chaldaice 1873. Unter den älteren Ausgaben ist besonders die Antwerpener Polyglotte zu nennen, vgl. Merx in den Verhandlungen des Orient. Kongresses zu Berlin (1882) p. 157. Im Jüd. Literaturblatt 1889 hat J. Reiss eine Reihe textkritischer Beiträge zu den Megillen nach einem Breslauer Codex mitgeteilt. Vgl. denselben zu Esther in MGWJ 1881, 473 ff. — Den Traum Mordechai's hat Merx in seiner Chrestomathie ediert.

Über den Targum zu den Sprüchen s. Nöldeke in Merx, Archiv f. wiss. Erforschung d. A. T. II 246—49. Geiger, Nachgel. Schr. IV 112 f. — Zu Hiob: Bacher in MGWJ. 1871, 208 ff. — Zu den Psalmen: Bacher ebend. 1872, 408 ff. und Baethgen in JPT. 1882, 447. 455 ff. — Zur Chronik: Kohler und Rosenberg, Jüd. Ztschr. 1870, 72 ff. — Targ. II zu Esther: Reiss in MGWJ. 1876, 161 ff. Munk, Targ. scheni z. Buch Esther 1876. P. Cassel, Das Buch Esther. I 1878, 239 ff. Bertheau-Ryssel; Esra, Nechemia u. Ester. 1887, 366.

Über den jüdischen Targum zur Chronik, der in die syrische Bibel aufgenommen wurde, vgl. § 71.

67. Auch die Samaritaner besitzen einen aramäischen Targum, der selbstverständlich nur den Pentateuch umfasst und sich der eigentümlichen Textgestalt der Samaritaner anschliesst (§ 11. 29). Er ist etwas wörtlicher als die jüdischen Targume, aber ebenso ängstlich allen Anthropomorphismen gegenüber wie diese. Über seinen Ursprung und Autorität wissen wir nichts. Die darin

vorkommenden grossen Schwierigkeiten rühren hauptsächlich von der schlechten Verfassung des Textes her, welcher auch die neueren Ausgaben nicht abzuhelfen vermocht haben.

Die griechischen Fragmente, welche am Rande der Septuagintahandschriften und bei den Kirchenvätern unter dem Titel τὸ Σαμαρειτικόν angeführt werden, und die Field gesammelt hat, stimmen in der Regel mit diesem Targum überein und sind also auf irgend eine Weise mit ihm verwandt. Woher die Kirchenväter diese Fragmente genommen haben, ist unsicher; doch lässt sich, da die Samaritaner schon in der Zeit vor Christi eine griechische Litteratur gehabt haben, gegen die Möglichkeit einer Übersetzung ihres Targums ins Griechische nichts entscheidendes einwenden. Auch nach einer andern Seite hin weist der in den Polyglotten vorliegende samaritanische Targum eine Verwandtschaft auf, nämlich mit einer samaritanisch-arabischen Übersetzung, die von Abu-Sa'îd im 11. bis 12. Jahrhundert verfasst worden ist. Aber diese Übereinstimmung beruht, wie Kohn und Vollers gezeigt haben, auf späterer Bearbeitung des samaritanischen Textes nach der arabischen Übersetzung. Die auf diese Weise nicht inficierten Handschriften teilt Vollers in eine aramaisierende und eine hebraisierende Gruppe.

Ausgaben: Brüll, Das samaritanische Targum z. Pentateuch 1873—75; Varianten zu Genesis des samaritanischen Targ. 1876. Petermann, Pentateuchus Samaritanus, Berlin I—II 1872. 1882. III—IV (durch Vollers) 1883. 1885. Heidenheim, Bibliotheca Samaritana I 1884 (Genesis), womit die scharfe Kritik ZDMG XXXIX 165 ff. zu vergleichen ist. Gen. 1—4. Ex. 20, 7—17 in Petermann's Brevis linguae Samaritanae Grammatica 1873. Die Oxforder Fragmente (Lev. 25, 26—Nm. 36, 9) hat Nut 1874 ediert. Moore, On a Fragment of the Samaritan Pentateuch in the library

of Andover theol. Seminary. Proceedings of the American Orient. Soc. 1888, XXXV. — Handschriften sind verzeichnet: Literaturblatt für orient. Philologie II 92.

Winer, De versionis Pentateuchi Samaritanae indole 1817. Kohn, Samaritanische Studien 1868. Zur Sprache, Lit. u. Dogmatik der Samaritaner, 1876. Nöldeke G. G. A. 1865. St. 33. Jüd. Ztschr. 1868, 213. ZDMG XXX 343 ff. Geiger, Nachgelassene Schriften IV 121 ff. Kautzsch PRE XIII 350.

Über das *Samareitikon:* Field, Hexapla. I p. LXXXIII 329 f. Grätz, MGWJ. 1886, 60 ff. — Über die samaritanisch-griechische Litteratur: Schürer, Geschichte II 750.

Von der Übersetzung Abu Saʿîd's hat Kuenen herausgegeben: Liber Geneseos sec. Arab. Peut. vers. ab Abu Said conscriptam, Leiden 1851. Exodus und Leviticus 1854. — Vgl. Kohn, Zur Sprache u. s. w. 134—40. — Kautzsch, PRE XIII 350.

5. Die syrische Bibelübersetzung.

68. Der Name, unter welchem die syrische Übersetzung gewöhnlich erwähnt wird, ܦܫܝܛܬܐ (gespr. *pᵉšîtâ* ohne *ṭ*; mit deutschem Artikel: die *pᵉšîṭâ*), kann erst in Handschriften aus dem 9. und 10. Jahrhundert nachgewiesen werden. Die übliche Erklärung „die einfache (wörtliche)" oder „gewöhnliche" ist kaum richtig; viel wahrscheinlicher ist die von Field und Nöldeke angenommene Erklärung ἁπλᾶ, als Gegensatz zur syrohexaplarischen Übersetzung, die bei den Syrern grosse Verbreitung gefunden hatte (§ 48). Die Benennung wird dann von Anfang an nur dem alttestamentlichen Teil der Übersetzung gegolten haben.

Schon der Umstand, dass die Übersetzung sich dem hebräischen Texte anschliesst, zeigt, dass sie jüdischer Arbeit ihr Dasein verdankt, was weiter durch die in ihr enthaltenen Anklänge an die traditionelle Schriftauslegung der Juden bestätigt wird. Daraus folgt indessen noch nicht, dass sie auf jüdische Veranstaltung entstanden ist.

Es ist ebenso gut möglich, dass sie einem christlichen Unternehmen ihre Entstehung verdankt, indem der jüdische Charakter entweder dadurch erklärt werden kann, dass Juden bei der Arbeit mitgeholfen haben (wie bei der Übersetzung des Hieronymus § 56), oder noch wahrscheinlicher dadurch, dass die Übersetzer Judenchristen waren. Nun muss im Allgemeinen die Möglichkeit zugegeben werden, dass die an der Grenze zwischen dem römischen und parthischen Reiche wohnenden Juden ein ähnliches Bedürfnis nach einer Übersetzung des A. T. in ihre Sprache gefühlt haben können, wie die griechischen Juden. Und sicher ist es wirklich, dass einzelne Teile der Peschîṭa rein jüdische Arbeiten sind, so die Übersetzung der Sprüche, die sonst nicht unter die palästinensischen Targume aufgenommen worden wären (§ 66), und die Chronik, die ursprünglich ein jüdischer Targum gewesen ist. Aber andererseits berichtet keine jüdische Schrift von einer solchen Bibelübersetzung der syrischen Juden, während doch öfters von der LXX und Aquila, sowie von den Targumen die Rede ist. Dagegen ist die Peschîṭâ immer von den syrischen Christen der älteren Zeit als ihre Bibelübersetzung anerkannt worden. Also spricht die Wahrscheinlichkeit vorwiegend dafür, dass sie christlichen Bestrebungen ihre Entstehung verdankt, indem man teils ältere jüdische Einzelübersetzungen dazu benutzt hat, teils das übrige durch Judenchristen hat übersetzen lassen. Einen direkten Beweis für den christlichen Ursprung der Übersetzung würden die verschiedenen rein christlichen Stellen darin liefern, falls man Sicherheit dafür hätte, dass sie unmittelbar von der Hand der Übersetzer herrühren, was allerdings wahrscheinlich, aber nicht sicher zu beweisen ist.

Vgl. Perles, Meletemata Peschitthoniana, Prag 1859. Geiger, Nachgel. Schriften IV 96. Nöldeke, Alttestamentliche Literatur 262. Nestle, PRE II.

Über die Verwandtschaft mit der jüdischen Tradition: Schönfelder, Onkelos u. Peschittho. 1865. Berliner, Targum Onkelos II 126 f. Sebök, Die syrische Übersetzung der 12 kleinen Propheten 1887, 7. Cornill, Ezechiel 154 f.

Beispiele entschiedener christlicher Färbung: Jer. 31, 31 (nach Hebr. 8, 8; dag. Jer. 11, 3). Hos. 13, 14. Ps. 19, 5. 110, 3.

Über die Form ܦܫܝܛܬܐ s. Nöldeke, Kurzgefasste syrische Gramm. § 26 B. — Über die Bedeutung: Field, Hexapla I p. IX. Nöldeke, ZDMG XXXII 589. Dagegen Nestle a. a. O. 192. 199, der „gewöhnlich" übersetzt; aber dies ist doch nicht = „einfach".

69. Ist die syrische Übersetzung, als Ganzes betrachtet, ein christliches Werk, so hat man die Stiftung der christlichen Gemeinde in jenen Gegenden um 150 n. Chr. als *terminus a quo* für ihre Entstehung anzusehen. Sicher bezeugt ist ihr Vorhandensein erst gegen 200 Jahre später, durch Aphraates (§ 15); aber ohne allen Zweifel wird man, da das Griechische in jenen östlichen Gegenden nicht verbreitet war, sehr bald nach der Stiftung der dortigen Gemeinde eine Übersetzung der Heiligen Schrift in die Landessprache als notwendig betrachtet haben. Einen direkten Beweis für die frühe Entstehung der Peschiṭa hätte man, wenn ὁ Σύρος, den Meliton (§ 7) einmal citiert, mit ihr identisch wäre. Aber wie es sich mit diesem, von den Kirchenvätern öfters citierten Σύρος verhalte, ist immer noch unsicher. Wenn, wie Field wenigstens durch einen Beweis wahrscheinlich gemacht, ὁ Σύρος eine in Syrien verbreitete Übersetzung des A. T. ins Griechische war, wird man zunächst an die westsyrischen Gegenden zu denken haben, wo zu Meliton's Zeit von einer griechischen Übersetzung der Peschiṭa kaum die Rede sein kann. Ausserdem stimmt die von Meliton angeführte Stelle (Gen. 22, 13 κρεμάμενος ἐν σαβέκ) gerade nicht mit der

jetzigen Peschiṭa. Dürfen wir also wohl annehmen, dass die Bibel schon im 2. Jahrhunderte ins Syrische übersetzt worden ist, so ist es doch unmöglich einen Beweis zu liefern, dass jene alte Übersetzung schon die Peschiṭa gewesen ist; aber wahrscheinlich bleibt dies doch immer, da wenigstens in Betreff des A. T. keine Indicien dagegen sprechen. Über die Abfassung der Übersetzung wissen wir — von einigen wertlosen Sagen abgesehen — nur das Eine, was auch Aphrem und Jakob von Edessa bestätigen, dass sie ein Werk mehrerer Übersetzer ist. Dass die Apokryphen ursprünglich fehlten, ist ein neuer Beweis für den jüdischen Charakter der Übersetzung, während auf der andern Seite die Weglassung der Chronik eine eigentümliche Stellung zur Kanonsfrage bezeichnet (§ 15). Später verwarfen ein grosser Teil der Syrer mit wenig Grund ihre alte selbständige Übersetzung aus Bewunderung vor der überschätzten LXX, die mehrmals ins Syrische übertragen wurde (§ 48). Diesen Umschwung rief besonders Theodor von Mopsuhestia hervor, der wiederholt diejenigen verspottet, welche einen unbekannten Übersetzer (ἕνα τινὰ ἀφανῆ) höher stellten als 72 inspirierte Dolmetscher. Doch wurde die Peschiṭa in den folgenden Zeiten nach dem Aussterben der syrischen Sprache sowohl von den Jakobiten als von den Nestorianern aufbewahrt und studiert, bis sie in neuerer Zeit durch die Bestrebungen der Missionare zu neuem Leben erwacht ist.

Über die Entstehung der eigentlichen syrischen Kirche vgl. Nöldeke G. g. A. 1880, 873. Zahn, Gesch. d. neutest. Kanons I 369.

Über ὁ Σύρος s. Field, Hexapla I p. LXXVII sqq. Er betont die Note Diodor's zu Gen. 39, 2 ἦν γὰρ ἀνὴρ ἐπιτυγχάνων ἢ κατὰ τὸν Σύρον κατευοδούμενος; da nämlich sowohl ἐπιτυγχάνων als κατευδούμενος im Syrischen ܡܨܠܚ entsprechen, wäre es nur mittels einer

griechischen Übersetzung möglich, diesen Unterschied aufzustellen.

Zu den Sagen über die Entstehung der Peschita vgl. z. B. Wiseman, Horae syriacae 1828, 103.

Die angedeuteten Äusserungen Theodor's finden sich bei Mai, Nov. Patrum biblioth. VII, I. 241. 252 f. 263.

70. Obschon die Peschiṭa sich dem Grundtexte anschliesst, weist sie doch, besonders in einigen Büchern, stellenweise eine derartige Ähnlichkeit mit der LXX auf, dass eine Abhängigkeit nach dieser Seite hin notwendig angenommen werden muss. Inwiefern aber die Übereinstimmung dadurch zu erklären, dass schon die Übersetzer während der Arbeit die LXX benutzt haben, oder dass sie nur durch spätere Bearbeitungen nach der alexandrinischen Übersetzung entstanden ist, ist bis jetzt nicht entschieden und wird wahrscheinlich immer zweifelhaft bleiben. Die Ähnlichkeit mit der LXX ist im Wesentlichen gleich stark in allen, selbst den ältesten Handschriften und in den Citaten des Aphraates, so dass eine solche Bearbeitung jedenfalls ziemlich früh stattgefunden haben müsste. Gegen die Annahme einer eingreifenden Revision nach der Zeit des Aphraates spricht alle Wahrscheinlichkeit.

Über die Citate des Aphraates vgl. § 15; über diejenigen Ephrem's: Spohn, De ratione textus biblici in Ephraemi Syri commentariis obvii. 1786. Übrigens sind die Textworte aus Jacob von Edessa erst aus den Citaten Ephrem's auszuscheiden, vgl. Nöldeke ZDMG XXXII 589.

Gegen die Annahme einer Revision der älteren Übersetzung, besonders einer solchen nach dem Grundtexte, in der Zeit nach Aphraates und Ephrem, bemerkt Nöldeke (ZDMG XXXII 589): Erstlich haben die Textworte bei Ephraïm gar keine besondere Verwandtschaft mit den zum teil sehr ungenauen Gedächtniscitaten des Aphraates, so dass man den Text dieser beiden als eine Einheit dem späteren

Texte gegenüberstellen könnte. Ferner ist eine Revision der syrischen Bibel nach der hebräischen in der Zeit nach Ephraïm völlig undenkbar. Die Kenntnis des Hebräischen ist eben mit der völligen Loslösung der Edessenischen Kirche vom Judentum bei den Syrern auf immer verloren gegangen. Selbst Jacob von Edessa, ein Mann von wissenschaftlichem Eifer wie Hieronymus, hatte nur einzelne hebräische Brocken gelernt. Und wie wäre es zu erklären, dass die staatlich und konfessionell gespaltenen Syrer, römische und persische Unterthanen, Katholiken, Monophysiten und Nestorianer, doch alle dieselbe Bibel haben, wenn diese aus einer so späten Revision hervorgegangen wäre? — Dagegen hat Rahlfs (ZAW IX 171) auf eine nach dem Kommentare des Barhebräus unternommene späte Revision der Psalmenübersetzung in einigen Handschriften aufmerksam gemacht.

Über die Abhängigkeit von der LXX vgl. Rahlfs in der ZAW IX 166 ff., wo die Behauptung Gottheil's, dass die von Barhebräus benutzte Bibelhandschrift nach der syrischen Hexapla (§ 48) geändert sein sollte, zurückgewiesen wird, Sebök a. a. O. p. 7, und Cornill, Ezechiel 153 f. Bemerkenswert ist es, dass die Übersetzung der Chronik (§ 71) nicht nach der LXX interpoliert ist (JPT V 758).

Auffallend sind einige Psalmenüberschriften in alten syrischen Handschriften (Cod. Ambrosianus und Wright, Catalogue of Syriac manuscr. in Brit. Mus. I 1870, No. 169. 179), nach welchen die Psalmen „aus palästinensisch in hebräisch, daraus in griechisch und endlich in syrisch" übertragen sein sollten. Das Licht, das diese Notiz auf die Entstehung der LXX zu werfen scheint, ist indessen nach Baethgen's Untersuchungen (JPT 1882, 422 f.) ein Irrlicht; besonders hat Baethgen nachgewiesen, dass die § 49 erwähnte palästinensische Übersetzung kein Zwischenglied zwischen der LXX und der Peschiṭa gebildet haben kann. — Merkwürdig ist die Freiheit, womit die originalen Psalmenüberschriften in der syrischen Übersetzung weggelassen sind, was indessen nach dem Geständnisse der Syrer erst durch den Einfluss Theodor's von Mopsuhestia geschehen ist. Die

Überschriften, die sich in den Handschriften und Ausgaben finden, sind sehr variirend und den Kommentaren der Kirchenväter, besonders Theodor's, entnommen. Vgl. Baethgen ZAW 1885, 66 ff. Wright, Catalogue I p. 116 ff.

71. Als Übersetzung betrachtet nimmt die Peschiṭa im Ganzen keine niedrige Stufe ein. Erreicht sie auch nicht die Höhe der LXX in deren besten Teilen, so sinkt sie auch nirgends so tief wie die alexandrinische Übersetzung, was sich schlagend zeigt, wenn man z. B. den syrischen Jesaja mit dem griechischen vergleicht. Beinahe überall enthält sie einen verständlichen Sinn, wenn auch nicht immer den des Originals, und mehrmals trifft man Übersetzungen, die auf guter Tradition oder auf glücklicher Divination beruhen. Ab und zu wird ihr Wert durch Verwechslungen zwischen hebräischem und aramäischem Sprachgebrauch geschmälert, was allerdings bei der Verwandtschaft der beiden Sprachen entschuldbar ist. Schlimmer und für unbesonnene Textkritiker gefährlich ist die Freiheit, womit Suffixe und Verbalformen bisweilen umgetauscht werden. Dazu kommt ein anderer, schon berührter Umstand, wodurch die textkritische Bedeutung der Peschiṭa sehr verringert wird, nämlich ihre Abhängigkeit von der LXX. Wo Syrer und Grieche gegen den T. M. stimmen, kann man selten sicher sein, ob das syrische Zeugnis nur eine bedeutungslose Verdoppelung desjenigen der LXX ist, oder ob die syrische Vorlage wirklich so gelautet hat. Während die Peschiṭa sich sonst durchweg von den Targumen durch ihre Wörtlichkeit und knappen Anschluss an das Original unterscheidet, macht die Übersetzung der Chronik in dieser Beziehung eine Ausnahme. In dieser Schrift, die ursprünglich nicht zur Peschiṭa gehörte (§ 15), ist ein rein jüdischer Targum mit allen Eigenheiten eines solchen benutzt. Fraenkel, der sie genau untersucht hat,

vermutet, dass sie von edessenischen Juden im 3. Jahrhundert verfasst worden sei.

Prager, De veteris Testamenti versione Syriaca quaestiones criticae. 1871.

Zum Pentateuch: Hirzel, De Pentateuchi versionis Syr. quam Peschito vocant indole commentatio. 1825. — Zu Jesaja: Gesenius, Comm. über den Jesaja I 81 ff. — Zu Ezechiel: Cornill, Ezechiel p. 136—56. — Zu den 12 Propheten: Credner, De prophetarum minor. versionis Syr. quam Peschito vocant indole diss. I 1827. Sebök, Die syrische Übersetzung der 12 kleinen Propheten und ihr Verhältniss zu dem mass. Texte. 1887. Speziell zu Micha: Ryssel, Untersuchungen über die Textgestalt d. B. Micha 169 ff. — Zu den Psalmen: Baethgen, Untersuchungen über die Psalmen nach der P. (Schriften der Kieler Universität XXV) und JPT 1882, 422 ff. — Über Hiob: Stenij, De Syriaca libri Jobi interpretatione. I Helsingfors 1887. — Über Prediger und Ruth: Janichs, Animadversiones criticae in versionem Syr. Peschitthonianam librorum Koheleth et Ruth. 1871. — Über die Chronik: Fraenkel, JPT. 1879, 508 ff. — Vgl. auch Nestle PRE a. a. O. 199.

72. Die kritische Feststellung des Peschiṭatextes befindet sich noch in ihren Anfängen, wiewohl es jetzt schon deutlich ist, dass von einer künftigen Textkritik bedeutende Resultate nicht zu erwarten sind. Die beiden Hauptrecensionen der Peschiṭa, die nestorianische und die westsyrische, werden beziehungsweise durch die Urmiabibel der amerikanischen Missionäre aus den Jahren 1852 und den von Gabriel Sionita besorgten Text der Pariser Polyglotte repräsentiert. Der letztere wurde unter Collationierung anderer Handschriften in der Londoner Polyglotte und in Lee's für die britische Bibelgesellschaft besorgte Ausgabe wiederholt. Die westsyrische Gruppe muss dann, nach Rahlfs, weiter in drei Familien, die jakobitische, die

melchitische und die maronitische eingeteilt werden. Zu den vornehmsten westsyrischen Handschriften gehört der Codex Ambrosianus aus dem 6. oder 7. Jahrhunderte, den Ceriani in Photolithographie herausgegeben hat. Durch Vergleichung der westsyrischen und ostsyrischen Gruppe wird man dann auf einen gemeinsyrischen Text aus der Zeit vor der Trennung der syrischen Kirche 485 schliessen können, die dann teils mit den Citaten des Aphraates und Efrem, teils mit einer Handschrift im Britisch Museum vom Jahre 464, also aus der Zeit vor jener Trennung, zu vergleichen sein wird.

Ein weiteres Hülfsmittel ist die monophysitische Textmassora, die den Namen die „karkafische" führt und aus Klöstern in Mesopotamien an Chaboras stammt. Weiter können auch die Töchterversionen der Peschiṭa für die Feststellung ihres Textes verwendet werden.

Die erst später in die syrische Bibel aufgenommenen Apokryphen hat Lagarde herausgegeben.

Die (unvokalisierte) Ausgabe der brit. Bibelgesellschaft durch Lee 1823 ist neben der Urmiabibel das bequemste Hülfsmittel für den nächsten Gebrauch. Die Psalmen hat Lee (vokalisiert) herausgegeben, Lond. 1825. — Vgl. über andere Ausgaben: Bickell, Conspectus rei Syrorum literariae 1871, 6 ff. Nestle, Brevis linguae syriacae grammatica 1881, p. 13 ff.

Zur Textkritik vgl. besonders die Abhandlung von Rahlfs in der ZAW 1889, 161—210.

Über die ältesten Handschriften s. Ceriani, Memorie del R. Instituto Lombardo di Science e Letteratura. Ser. III Vol. XI 2. Wright, Catalogue I 3 f. — Über den *Codex Ussher*, eine in den Jahren 1626—1628 gefertigte Abschrift einer, wie es scheint, alten maronitischen Handschrift, jetzt in Oxford, s. Rahlfs a. a. O. 195 ff. — Ceriani, Translatio syra Pescitto Vet. Testamenti. Milano 1876—83. Cornill, Ezechiel 140 ff. wollte dieser Handschrift allen Wert absprechen, was aber Rahlfs (a. a. O. 181 ff.) eingehend widerlegt hat.

Über die syrische Massora s. Wiseman, Horae Syr. 119 ff. Martin, Tradition Karkaphienne. Paris 1870. G. Hoffmann ZAW. 1881, 159 f. ZDMG XXXII 745. Weingarten, Die syrische Massora nach Bar Hebräus. Der Pentateuch. 1887.

Zu den abgeleiteten Versionen (in arabischer Sprache) vgl. de Wette-Schrader 133. Enthalten sind in den Polyglotten: Richter, Ruth, Sam., 1 Kg. 1—11, 2 Kg. 12, 17 bis c. 25, Neh. 9, 28 bis c. 13, Hiob, Chron.

Lagarde, Veteris test. apocryphi syriace 1861.

C. Hülfsmittel innerhalb des Textes selbst.

73. Da keines der in den vorhergehenden Abschnitten erwähnten Hülfsmittel in die Zeit der biblischen Verfasser zurückführt, muss die Textkritik, ehe sie ihre Arbeit als abgeschlossen betrachten kann, untersuchen, ob sich im Texte selbst Mittel finden sollten, die zur Kontrole des Textes dienen können. In der That bieten die alttestamentlichen Schriften mehrere solche Anhaltspunkte dar, die schon hervorgehoben wurden, als die Textkritik anfing sich Bahn zu brechen, und welche auch zu sicheren Resultaten führen können, wenn sie mit Vorsicht und Umsicht benutzt werden. Hierher gehören die parallelen Abschnitte im A. T., die denselben Text enthalten, und wo die Wiederholung, wenn die mit Absicht geänderten Ausdrücke abgerechnet werden, eine ähnliche Bedeutung haben, wie sonst die verschiedenen Handschriften; z. B. Jes. 36—39 = 2 Kg. 18, 13—20, 19; Jer. 52 = 2 Kg. 25; Ps. 18 = 2 Sm. 22; Ezra 2 = Neh. 7; ferner die Chronik im Vergleiche mit den älteren geschichtlichen Büchern und die Nachklänge früherer Propheten in Jer. c. 46 ff. u. s. w. Weiter machen die Formen der hebräischen Poesie nicht

selten eine textkritische Kontrole möglich; so der überall herrschende Parallelismus der Glieder, der eigentümliche Rhythmus der hebräischen Klagelieder, die ab und zu angewandte alphabetische Form, die Refrains u. ä. Durch diese für das A. T. besonderen Formen werden wir endlich zu den letzten Kriterien aller Textkritik, den allgemein gültigen Gesetzen des Gedankens und der Sprache geführt, deren Handhabung zwar allerlei Willkür Thür und Thor öffnet, aber trotzdem, vor allem bei einer Schrift wie das A. T., als unerlässlich zu betrachten ist.

Vgl. Cappellus, Critica sacra Lib. I cap. 3. Eichhorn, Einleitung[3] I § 139.

II.

Textgeschichtliche Resultate.

A. Die äussere Geschichte des Textes.

1. Schriftmaterialien.

74. Über das Material und die Form der alttestamentlichen Autographen wissen wir sehr wenig. Das Wort סֵפֶר bedeutet ursprünglich das Geglättete und sagt nichts über den Stoff aus; dass es auch eine Buchrolle bezeichnen kann, zeigt Jes. 34, 4. חקק erinnert an Zeiten, da die Schrift in einen festen Stoff eingegraben oder eingeritzt wurde, wird aber dann in übertragener Bedeutung von jeder Aufzeichnung benutzt (Jes. 49, 16); dasselbe wird auch von dem synonymen חרט gelten, während die Grundbedeutung von כתב unklar ist. Dass man auch später, jedenfalls bei einzelnen Gelegenheiten, Tafeln von festem Stoffe benutzte, zeigen Stellen wie Jes. 8, 1 ff. 30, 8, Hab. 2, 2; vielleicht kannte man in der assyrisch-babylonischen Zeit auch in Palästina Thontafeln, wie sie Ezechiel erwähnt (Ez. 4, 1 לְבֵנָה). Wünschte man bei dem Eingraben der Schrift eine ganz besondere Deutlichkeit, so war der Griffel (עֵט Jer. 17, 1 oder חֶרֶט) mit einer Diamantspitze versehen (Jer. 17, 1). Aber für gewöhnlich sind natürlich leichtere Stoffe, wie man sie ohne Zweifel zu Briefen anwandte (2 Kg. 19, 14), für das Aufzeichnen der Bücher benutzt

worden. Da Herodot (V 58) die „Barbaren“ διφθέραι als Schreibmaterial benutzen lässt, und solches auch beständig von den Persern angewandt wurde (vgl. Ezra 6, 1 f.), so werden wahrscheinlich auch die Juden diesen Stoff benutzt haben, was besonders durch Num. 5, 23 bestätigt wird, wonach das Geschriebene mit Wasser abgewischt werden konnte. Andererseits spricht aber die Erzählung Jer. 36, 23 nicht gerade für diesen Stoff, da eine verbrannte Lederrolle einen erstickenden Geruch im Zimmer verbreitet haben würde. Vielleicht kannte man damals schon die Benutzung des Papyrus (neuhebr. נְיָר), den noch dazu Palästina selbst an einigen Stellen, wie am Hulesee, lieferte. Auf diesen Stoffen schrieb man mit einer dunklen Flüssigkeit (דְּיוֹ Jer. 36, 18 vgl. קֶסֶת Tintenfass, Ezech. 9, 2), die mittels eines zugespitzten (Jer. 36, 23) Schreibrohres (עֵט Jer. 8, 8. Ps. 45, 2) aufgetragen wurde. Die gewöhnliche Buchform war die Rolle מְגִלָּה vgl. Jer. 36, 14 f. Ezech. 2, 9 f. Zak. 5, 1. Ps. 40, 8 und Jer. 32, 14, wo eine versiegelte Urkunde in einem irdenen Gefässe aufbewahrt wird; die Jer. 36, 23 erwähnten דְּלָתוֹת bezeichnen die einzelnen Kolumnen der Rolle.

In der folgenden Zeit erwähnt der Aristeasbrief und Josephus (Arch. XII 2, 10) die διφθέραι, und der Talmud nennt verschiedene Arten mehr oder weniger präparirter Thierhäute. Für die Abschriften des Gesetzes durften nur Häute von reinen Thieren benutzt werden (j. Meg. I fol. 71[d]). Die Rollenform war die gewöhnliche (vgl. Luc. 4, 17. 20) und ist immer noch die obligatorische bei Handschriften, die in der Synagoge zum Vorlesen benutzt werden sollen. Aber daneben kam eine Form, die Codexform, immer mehr in Gebrauch. Warum diese, jetzt gewöhnliche Buchform, die man mit Unrecht schon im Aristeasbriefe hat finden wollen, bei den Juden üblich wurde, wissen wir nicht. Für den Begriff der Schriftkanonicität war diese Änderung

insofern von Bedeutung, als die Codexform es möglich machte, alle heiligen Schriften in einem Bande aufzuschreiben, und somit die Zusammengehörigkeit und Exklusivität der kanonischen Bücher auch äusserlich darzustellen. Vielleicht haben wir gerade in der oben § 10 erwähnten Überlieferung b. Baba bathra fol. 13[b], wo die Zulässigkeit der Zusammenstellung von mehreren oder allen heiligen Schriften in einer Handschrift diskutiert und verschiedene Autoritäten aus dem 2. und dem Ende des 1. Jahrhunderts citiert werden, eine Erinnerung an die durch die Einführung der Codexform hervorgerufene Änderung in der Schriftpraxis. Für die Herstellung der Synagogenrollen und die richtige Abschreibung des Textes geben *Sefer Thora* und *Masseket Sof^erim* (§ 32) genaue Vorschriften. Die Form und das Material der Bibelhandschriften aus späteren Zeiten zeigen die bewahrten ältesten Codices selber. Sie sind entweder Synagogenrollen aus Pergament oder Leder, oder Privathandschriften, am häufigsten in Codexform, aus Pergament, Leder oder Baumwollenpapier. Die älteste Handschrift, der babylonische Prophetencodex (§ 28), ist auf Pergament in Codexform geschrieben mit zwei Kolumnen auf jeder Seite.

Wähner, Antiquitates Ebraeorum, Sect. I cap. 45. L. Löw, Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden, Leipz. 1870—71. Schlottmann in Riehm's Handwörterbuch 1416—31. Strack ZLT 1875, 598. 601. PRE XIII 689 ff. — Über die entsprechenden Verhältnisse bei den Christen vgl. besonders Zahn, Geschichte des Kanons d. N. T. I 61 ff. Academy XXXI 1887, 415[b].

Die Annahme, dass die Israeliten Papyrus benutzt haben, liegt um so näher, als die Griechen durch phönikische Vermittelung damit bekannt wurden, wie schon der Name βίβλος zeigt, der mit der Stadt Byblus zusammenhängt (Sitzungsberichte der Wiener Academie, philol.-hist. Cl. 1888, CXVI

636). Erst später wurde βίβλος durch πάπυρος (über die Bedeutung dieses Wortes vgl. Lagarde, Mittheilungen II 260 f.) verdrängt. Vgl. übrigens über Papyrus und Papier: Oesterr. Monatsblatt f. d. Orient. 1885, 162 ff. 1886, 159 ff. — Über die Etymologie von διφθέρα vgl. Lagarde, Ges. Abh. 216, wo auch דְּיוֹ als zur selben Wurzel gehörend betrachtet wird. — Böck, Pergament, eine culturgesch. Studie. Oesterr. Buchhändler-Correspondenz XXVI 1886, No. 3—6 (mir nicht zugänglich).

Über die Codexform vgl. Birt, Das antike Buchwesen 62. 93. 100. 107. 113. Mit Unrecht findet Birt in dem Worte τεῦχος im Aristeasbriefe (Merx, Archiv I 67) einen Beweis für die Anwendung der Codexform; denn dass hier τεῦχος von der Rolle gebraucht wird, zeigt eine frühere Stelle im Briefe (p. 44); vgl. Zahn, a. a. O. 66. Nach der letztgenannten Stelle bestand die betreffende Gesetzesrolle aus bewunderungswürdig bearbeiteten und zusammengefügten Thierhäuten. Auch ist es nicht richtig, wenn Birt den Grund der Verbreitung der Codexform darin sucht, dass Felle billiger als Papyrus waren, vgl. Marquardt, Privatalterthümer d. Römer II 785. Theol. Lit. Zeit. 1883, 459. Wiedemann, Ägyptische Geschichte 29. Zahn, 71 f.

Abbildungen älterer alttest. Handschriften sind oben § 28 angeführt.

2. Geschichte der hebräischen Buchstaben.

75. Wäre es möglich, die Originalhandschriften des A. T. mit unseren jetzigen Texten zu vergleichen, so würde der zuerst auffallende Unterschied zwischen ihnen die verschiedene Form der Buchstaben sein. Statt der jetzt und schon in unseren ältesten Handschriften herrschenden „Quadratschrift“ würde man in jenen Autographen die althebräische Schrift treffen, wie sie jetzt durch die Siloahinschrift (aus dem 8. Jahrhundert v. Chr.), einige in Ninive gefundene Siegel und Gewichte, die Münzen der Makka-

bäer und Bar Kochba's und die samaritanischen Handschriften bekannt geworden ist. Alle diese Denkmäler sind mit einer Art Schriftzeichen geschrieben, die dem phönikischen Zweige des semitischen Alphabets angehören, während die Quadratschrift eine Entwickelung des aramäischen Zweiges ist, der, ebenso wie die aramäische Sprache (§ 59) eine so grosse Verbreitung während und nach der Perserherrschaft fand.

Die Juden nennen die alte hebräische Schrift einfach כְּתָב עִבְרִי „Hebräerschrift“, oder bisweilen כְּתָב רַעַץ und כתב לִבּוֹנָאָה, zwei verschieden erklärte Benennungen, von denen aber die erste wahrscheinlich „Münzschrift“ bedeutet, mit Bezug auf die Anwendung der alten Schrift auf den Münzen der Makkabäer. Die neue Schrift heisst bei den späteren Juden כְּתָב מְרֻבָּע „Quadratschrift“ nach den regelmässigen Formen der Buchstaben, und im Talmud כְּתָב אַשּׁוּרִי „Assyrerschrift“. Die letztere Benennung ist geschichtlich zutreffend, wenn man sich erinnert, dass „Assyrien“ auch nach dem Untergange Ninives als gemeinsamer Name der zum alten Assyrischen Reiche gehörenden Landschaften im Gebrauche blieb, und dass gerade hier Aramäisch in stets wachsendem Umfange die herrschende Sprache wurde.

Vgl. Buxtorf (jun.), Dissert. phil. theol. IV. Basel 1662. Cappellus, Diatribe de veris et antiquis Ebraeorum literis 1645. Dobrowsky, De antiquis Hebraeorum characteribus, Prag 1783. Kopp, Bilder u. Schriften der Vorzeit 1821, II. Hupfeld, TSK 1830, 289 ff. de Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, Paris 1868. R. N. Cust, Linguistic and Oriental essays. Lond. 1880, XII—XIII.

Die phönikische Schrift, von der die europäischen Alphabete und die südarabisch-äthiopische Schrift abstammen, wurde von den Phöniziern und anderen Kanaanäern benutzt. Das bedeutendste Denkmal davon ist die moabitische Mesastele

aus dem 9. Jahrhunderte v. Chr. (Smend u. Socin, Die Inschrift des Königs Mesa von Moab. 1886). Die aramäische Schrift, deren älteste Repräsentanten einige in Assyrien und Babel gefundene Siegel und Gewichte und die altaramäische Taimainschrift (Berichte der Berliner Academie 1884, 815) bilden, verbreitete sich bei den Palmyrenern und Nabatäeren und während der Perserzeit auch in Ägypten. Von ihr stammte das syrische, kufische und arabische Alphabet ab, sowie das Pehlewi-Alphabet und weiter die Awestaschrift (Lagarde, Mittheilungen II 38 ff.). — Zur Siloahinschrift ZDMG XXXVI 725 ff. ZDPV III 54 f. IV 102 ff. 250 ff. 260 ff. V 205 ff. Palestine Expl. Fund 1881, 141 ff. Académie des inscr. et des belles lettres 1882, 199 ff. Zur Datierung auch Palestine Expl. Fund 1889, 35 ff. Zu den Siegeln und Gewichten mit hebräischer Schrift: Levy, Siegel und Gemmen, 1869. Ganneau im Journal asiat. 1883, I 123 ff. II 304 ff.; zu den Münzen: de Saulcy, Recherches sur la numismatique Judaique. 1854. Madden, History of Jewish coinage. 1864. Schürer, Geschichte I 19 f.

Über die jüdischen Benennungen der beiden Alphabete s. Löw, Graphische Requis. II 53 ff. Berliner, Beiträge zur hebr. Gramm. in Talmud u. Midrasch. 1879, 6, und besonders G. Hoffmann ZAW 1881, 334 ff. Statt דעץ wird häufig רעץ gelesen, aber die Richtigkeit der ersteren Lesart wird durch „*deession*, quod interpretatur insculptum" bei Epiphanius (Op. ed. Dindorf 1863, IV 215) erwiesen. Die ebenda erwähnte *somahirenus*-Schrift deutet Lagarde (Mittheilungen II 257) als סֵפֶר מָהִיר. „*Libbonaa*" (b. Sanh. 21b), stellt Hoffmann mit der Stadt לבנה Ri. 21, 19 (jetzt *el-leben*) s. von Nablus zusammen, wo es vielleicht eine samaritanische Schule gegeben hat; Halévy (Mélanges de crit. 1883. 435) vermutet dagen ניבולאה d. i. ניפולאה „aus Neapolis" (Sichem).

Zu dem Namen „Assyrien" in den späteren Zeiten vgl. Tr. 5, 6. Ezra 6, 22. Herod. I 106. 192. III 92. Strabo XVI 1, 1. Jos. Arch. XIII 6, 7. Hupfeld TSK. 1830, 289 ff. ZAW II 292 f. IV 208.

76. Wenn der Talmud dem Ezra die Einführung der neuen Schrift zuschreibt, so ist dies zunächst eine Äusserung der jüdischen Neigung, an einen berühmten Namen der Vergangenheit anzuknüpfen; aber es liegt doch gewiss das wahre in dieser Überlieferung, dass die Änderung nicht vom Volke, sondern von den in Ezra's Fusstapfen wandelnden Gesetzeslehrern ausgegangen ist. Dagegen war die Anwendung der alten Schrift auf den Münzen der Makkabäer eine recht populäre und nationale That, die übrigens voraussetzt, dass damals das alte Alphabet noch teilweise in praktischem Gebrauche gewesen sein muss. Erst zur Zeit Christi ist die aramäische Schrift die volkstümliche geworden (Matth. 5, 18). Dagegen liegt in der interessanten Inschrift aus dem Jahre 176 v. Chr., die sich in der von Hyrkan gebauten Burg bei *'Arâq el-emîr* ö. vom Jordan findet, so kurz sie auch ist — sie enthält nur das Wort טוביה — eine Mischform beider Systeme vor, die vielleicht für die damalige Zeit gerade typisch war. In den Bibelhandschriften war aber wahrscheinlich damals die neue Schrift schon längst die gewöhnliche. Leider können wir nicht die Entwickelung genauer verfolgen. Dass die Samaritaner in ihren Bibelhandschriften das alte Alphabet, wenn auch in eigentümlicher Form, beibehielten, beweist doch wohl, dass die Thorarollen noch mit den alten Buchstaben geschrieben wurden, als die Samaritaner das Gesetz übernahmen (§ 11). Dagegen scheint die vielumstrittene Frage, ob die den alexandrinischen Übersetzern vorliegenden Texte mit der alten oder neuen Schrift geschrieben waren, auf letztgenannte Weise beantwortet werden zu müssen, da die der Übersetzung stellenweise zu Grunde liegenden Buchstabenverwechselungen für eine solche Annahme sprechen. Damit stimmt auch, dass der, wie es scheint, von Anfang an in der alexandrinischen Übersetzung unverändert gelassene Name יהוה

von den Griechen und Anderen ΠΙΠΙ gelesen wurde, was nur nach der Transcription möglich war, da der Name in althebräischer Schrift ganz anders aussah. Wahrscheinlich war das Verhältnis so, dass die neue Schrift in den Bibelhandschriften damals schon längst die herrschende war, während die beiden Schriftformen noch im gewöhnlichen Leben nebeneinander bestanden. Dass die Synagogeninschriften und priesterlichen Grabinschriften aus und nach der Zeit Christi die neue Form aufzeigen, ist natürlich.

Zu den Anschauungen der späteren Juden über die Einführung der Quadratschrift vgl. jer. Meg. I 11 fol. 71[b.c]; b. Sanh. 21[b]. Origenes II 529[4] (Lagarde, Novae Psalterii graeci editiones specimen 9): ἔστι δέ τι τετραγράμματον ἀνεκφώνητον παρ' αὐτοῖς . . . καὶ λέγεται μὲν τῇ Ἀδωναΐ προσηγορίᾳ, οὐχὶ τούτου γεγραμμένου ἐν τῷ τετραγραμμάτῳ, παρὰ δὲ Ἕλλησι τῇ Κύριος ἐκφωνεῖται· καὶ ἐν τοῖς ἀκριβεστέροις δὲ τῶν ἀντιγράφων ἑβραίοις χαρακτῆρσι κεῖται τὸ ὄνομα, ἑβραϊκοῖς δὲ οὐ τοῖς νῦν, ἀλλὰ τοῖς ἀρχαιοτάτοις· φασὶ γὰρ τὸν Ἔσδραν ἐν τῇ αἰχμαλωσίᾳ ἑτέρους αὐτοῖς χαρακτῆρας παρὰ τοὺς προτέρους παραδεδωκέναι. Hier. Epistola 25 ad Marcellam: *nonum* (nomen dei) *est tetragrammaton, quod ineffabile putaverunt, quod his literis scribitur Jod, E, Vau, E. Quod quidam non intelligentes propter elementorum similitudinem, quam in Graecis libris repererint, Pi Pi legere consueverunt.* Prolog. galeatus: *Viginti et duas esse litteras apud Hebraeos Syrorum quoque et Chaldaeorum lingua testatur quae Hebraeae magna ex parte confinis est, nam et ipsi viginti duo elementa habent eodem sono sed diversis characteribus. Samaritani etiam Pentateuchum Mosi totidem literis scriptitant, figuris tantum et apicibus discrepantes. Certumque est Ezram scribam legisque doctorem post capta Hierosolyma et instaurationem templi sub Zorobabel alias literas reperisse quibus nunc utimur, cum ad illud usque tempus iidem Samaritanorum et Hebraeorum characteres fuerint. . . . Et nomen Domini tetragrammaton in quibusdam graecis voluminibus usque hodie antiquis expressum literis invenimus.*

Die eigentliche Ursache der Transcription ist immer noch streitig. Epiphanius (an der § 75 angeführten Stelle vgl. Lagarde, Mittheilungen II 256 f.) sagt: *Hesdra ascendens a Babylone, volensque discernere Israel a reliquis gentibus, ut genus Habrahae non videretur esse permixtum cum habitatoribus terrae* [עם הארץ], *qui tenent quidem legem, non tamen et prophetas, immutavit pristinam formam relinquens deessenon, propter quod ea forma a Samaritanis praeoccupata jam fuerat.* Nun ist es aber weniger wahrscheinlich, dass die Samaritaner das von den Juden übernommene Gesetz wieder mit den früheren Zeichen transcribiert haben sollten, als dass sie die nach ihrer Übernahme des Gesetzes eingeführte Transcription ignorierten. Ist es somit unwahrscheinlich, dass schon Ezra diese Änderung eingeführt habe, so spricht doch viel dafür, dass die aus Babel eingewanderte Schule der Schrifterklärer, deren Typus Ezra war (Ezra 8, 16; Neh. 8, 7. 9), die Urheber der Änderung gewesen, und dass sie wirklich dabei von polemischen Beweggründen geleitet wurden. Viel gewagter ist die nach Scheppig von Hoffmann (ZAW I 337) ausgesprochene, auf Jes. 8, 1 gestützte Vermutung, dass die aramäische Schrift schon vor dem Exil von Priestern und Staatsbeamten angewandt worden sei.

Zur Inschrift Hyrkan's vgl. de Vogüé, Temple de Jérusalem. 1864, 38—42 Pl. XXXIV—XXXV und besonders Nöldeke's Bemerkung ZDMG XIX 640, die noch dem Survey of Eastern Palestine. 1889, 65—87, wo die Ruinen in ʿ*Arâq el-emîr* eingehend beschrieben werden, unbekannt geblieben ist. — Die jüdischen Inschriften sind jetzt in Chwolson's Corpus inscriptionum Hebraicarum 1882 (mit einer grossen Schrifttafel von Euting) gesammelt. Vgl. auch Clermont-Ganneau, Épitaphes hébraiques et grecques sur les ossuaires juifs, Par. 1883, und die palmyrenische Synagogeninschrift in den Berichten der Berliner Academie 1884, 933 ff. Zu den Fälschungen des Firkowitzsch vgl. oben § 27.

Über die Bedeutung der Septuaginta für die im § behandelte Frage vgl. Böttcher, Ausführl. Lehrb. d. hebr. Spr.

I 37 f. Bickell ZDMG XVIII 379. De indole ac ratione versionis alex. in interpretando l. Jobi 8 ff. Merx, Hiob. LXIII ff. JPT 1883, 70. Vogüé, Mélanges 167 und besonders Vollers ZAW 1883, 229 ff.

Über ΠΙΠΙ in den LXX und bei den Vätern vgl. die S. 204 angeführten Bemerkungen des Origenes und Hieronymus, Lagarde, Novae Psalterii graeci editiones specimen 9, Euagrius bei Lagarde, Onomast.[1] 205 f. und besonders ZDMG XXXII 466 ff. Auffallend ist die Bemerkung des Origenes, dass der Gottesname in den griechischen Bibeln (denn so ist die Stelle gewiss zu verstehen s. ZDMG XXXII 467) mit „althebräischen" Zeichen geschrieben war. Gewiss mit Unrecht sucht Wellhausen (Bleek[4] 629) diese Angabe durch einen Hinweis auf die Inschrift Hyrkan's zu verteidigen („das ist sogar gewiss, dass die LXX Jahve nicht in den Charakteren ΠΙΠΙ vorgefunden hat, denn das Jod hat noch auf der Inschrift von Arak el Emir eine vollkommen andere Gestalt"); denn die Profanschrift und die Bibelschrift der vorexilischen Zeit lässt sich nicht ohne weiteres parallelisieren. Bedenkt man weiter, dass Origenes nichts von einem Gegensatze zwischen Septuagintahandschriften mit althebräischem und neuhebräischem יהוה sagt, obschon das Letztere doch die Voraussetzung des ΠΙΠΙ gewesen sein muss, und dass Hieronymus, der ausdrücklich von dem ΠΙΠΙ spricht, den Origenes einfach wiederholt, so wird es wahrscheinlich, dass die Bemerkung des Origenes auf Missverständniss beruht, was vielleicht dadurch hervorgerufen wurde, dass man das יהוה mit etwas altertümlichem Duktus schrieb. Wie es dagegen in althebräischer Schrift aussah, zeigt Mesa Z. 18. Interessant ist es, dass dies *Pipi* auch von den hebräisch redenden Juden adoptiert wurde, s. jer. Nedarim fol. 42[c]. — Unrichtig, weil mit den Worten des Origenes τοῖς ἀκριβεστέροις τῶν ἀντιγράφων streitend, ist die Vermutung von Grätz (MGWJ. 1886, 60—73), dass sich das ΠΙΠΙ in einer mit samaritanischen Zusätzen interpolierten Septuagintahandschrift gefunden hätte. Ausserdem kommt ΠΙΠΙ auch ausserhalb des Pentateuchs vor.

77. Bei den Juden nahm das aramäische Alphabet die regelmässigen, klaren Formen der „Quadratschrift" an und hat sich in dieser Gestalt so ziemlich unverändert bis zu unseren Tagen erhalten. Die Verschiedenheiten, von denen gelegentlich die Rede ist, sind höchst geringfügig, wie z. B., dass ה in der ältesten Zeit dem ח ähnlich sah (j. Meg. I 9), was übrigens auch ΠΙΠΙ für יהוה (§ 76) bezeugt. In den Handschriften unterscheidet man zwischen der etwas eckigen „Tam"schrift כתב תם der deutschen und polnischen, und der abgerundeteren „Welsch"schrift כתב וועלש der spanischen und orientalischen Juden (vgl. § 27). Bisweilen sind auch Handschriften mit anderen Schriftarten, z. B. der sogenannten Raschi-schrift (einer Kursivschrift) geschrieben. Etwas ganz Singuläres sind die oben § 28 erwähnten, mit arabischen Buchstaben geschriebenen Bibelhandschriften der Karäer aus dem 10. bis 14. Jahrhunderte.

Die sogenannten „Finalbuchstaben" werden öfters im Talmud erwähnt (z. B. b. Sab. 104[a], Sanh. 94[a] 98[b], Meg. 2[b] 3[a]; j. Meg. I 11 fol. 71[c]; vgl. Soferim II p. V) wie auch von Hieronymus (§ 7). Aus einem Teil der häufigen Fälle, in welchen die LXX die Worte anders abteilt als T. M. — z. B. Nah. 1, 12 אם שלמים LXX משל מים, Zak. 11, 11 LXX לנעניי, Ps. 16, 3 LXX בארצה מהאדיר י״; Zeph. 3, 19 LXX אתך למענך; Jer. 23, 33 LXX המשא אתם — könnte man schliessen, dass diese Buchstaben in den von den alexandrinischen Übersetzern benutzten hebräischen Texten unbekannt waren; doch ist dieser Schluss, obwohl wahrscheinlich, nicht absolut sicher, da die abweichende Abteilung schon aus älteren Handschriften (vor der Zeit der Transscription) stammen kann. Die letztgenannten Beispiele zeigen beiläufig, dass *Makkef* ein erst später eingeführtes Zeichen ist. Die Finalbuchstaben, deren Vorhandensein schon vor Christi Geburt inschriftlich bezeugt ist, haben sich wohl lediglich aus graphischen Bequemlich-

keitsrücksichten gebildet, da ihre Anzahl (5) ganz willkürlich ist.

Zur Zeit des Hieronymus war der diakritische Punkt über שׁ noch nicht im Gebrauch, so wenig wie das *Dageš*; beide Zeichen hängen mit der später eingeführten Punktation zusammen.

Mit grosser Treue sind die unregelmässige Form und Grösse einzelner Buchstaben in den Handschriften und später in den Ausgaben bewahrt worden. Hierher gehören die sogenannten *literae majusculae* (z. B. Dt. 18, 13. 32, 6. Ps. 80, 16. 84, 4 Rth. 3, 13) und *minusculae* (z. B. Gen. 2, 4. 23, 2. 27, 46. Ps. 27, 5). Schon im Talmud werden einige davon erwähnt (b. Kidd. 66^{b}: Nm. 25, 12; ebend. 30^{a}: Lev. 11, 42; Meg. 16^{b}: Esth. 9, 9), und im Buche *Soferim* IX p. XV kommt schon ihr technischer Name vor. Ferner die sogenannten *literae suspensae*, die schon im babyl. Talmud erwähnt werden (Kidd. 30^{a}: Ps. 80, 14; Sanh. 103^{b}: Hiob 38, 13—15), und zu welchen auch Ri. 18, 30 (§ 97) gehört. Ein unregelmässig geschlossenes ק kommt Ex. 32, 25. Nm. 7, 2 vor. Die sogenannten נ *inversae* und *puncta extraordinaria* sind schon § 35 erwähnt; vgl. weiter § 99.

Die verzierenden Strichlein („Kronen“ כתרים, תגין, זיונין), die sich in Handschriften über einzelnen Buchstaben finden, werden schon b. Menach. 29^{b}. Sab. 89^{a}. 105^{a} erwähnt. In den Krim'schen Synagogenrollen werden sie auf abweichende Weise über einzelnen, besonders hervorzuhebenden Wörtern angewandt.

Die talmudischen Bemerkungen über die Form der Buchstaben sind in Berliner's a. S. 15 ff. gesammelt. — Über die späteren Schrifttypen vgl. Hupfeld TSK. 1830, 278. Levy, Geschichte der jüd. Münzen. 1862, 145. Zunz, Zur Gesch. und Lit. 1845, 206 f. Eichhorn, Einleitung^{3} § 377. Baer,

Liber Jesaiae VII. Löw, Graph. Requis. II 72 ff. Euting, ZDMG XLII 313 f. und oben § 27—28.

Zu den Finalbuchstaben s. Hupfeld a. a. O. 256 ff. J. Müller, Mass. Soferim 40. Bleek^{4} 637. Berliner, 25 f. und die Schrifttafel Euting's in Chwolson's Corpus inscr. hebr. — Über שׁ vgl. Hier. zu Hab. 3, 4. Am. 4, 13. 8, 12; über *Dageš* zu Gen. 36, 24 (*iamim* = maria).

Die *literae majusc.* und *minusc.* verzeichnet Frensdorff, Ochla, No. 82—84; vgl. No. 161. Weiter Strack, Prolegomena 91—93. Baer u. Strack, Dikduke 47 f.

Über die „Kronen“ Hupf. a. a. O. 276 f. Bargès, Sepher tagin, Par. 1866. Journ. as. 1867, IX 242 ff. ZLT. 1875, 601. Löw II 68.

3. Vokalisation und Accentuation.

78. Die im vorigen Abschnitte erwähnten Zeichen umfassten ursprünglich ausschliesslich die Konsonanten, während die Vokale wie in den übrigen ältesten Zweigen der semitischen Sprachen ganz ohne schriftliche Veranschaulichung blieben. Die jetzt üblichen Zeichen der Vokalisation sind erst später eingeführt, weshalb sie auch immer noch aus den für den synagogalen Gebrauch geschriebenen Rollen (§ 74) ausgeschlossen sind, während bei den übrigen Handschriften jedenfalls die Regel beobachtet wurde, dass derjenige, der die Punkte hinzufügte (נַקְדָן) ein anderer als der eigentliche Abschreiber (סוֹפֵר) war.

Die Erinnerung an den späteren Ursprung der Vokalzeichen ist nie vollständig erloschen gewesen. Mar-Natronai II, Gaon in Sura 859—69, sagt ausdrücklich, dass die Punktation nicht gleichzeitig mit dem Gesetze auf Sinai gegeben sei, sondern späteren Zeiten ihr Dasein verdanke; und im folgenden Jahrhunderte äusseren sich Menahem b. Sarug und Juda Chajjug auf ähnliche Weise. Auch christliche Schriftsteller, wie Raimund Martin im 13., und Nicolaus von Lyra im 14. Jahrhunderte, behaupten die

geschichtlich richtige Auffassung, die schliesslich einen einsichtsvollen Verteidiger in dem jüdischen Gelehrten Elias Levita fand (vgl. § 31). Von diesen Männern ging die richtige Anschauung zu den Reformatoren über, und fand in den folgenden Zeiten hervorragende Repräsentanten in Seb. Münster, Fagius, Piscator, Scaliger, Drusius, Cappellus u. a. Indessen hatte sich aber eine andere Auffassung erst bei den Juden (besonders den Karäern) und später bei den Christen verbreitet, nach welcher die Vokalzeichen ein ebenso ursprüngliches Glied der Schrift sein sollten wie die Konsonanten; und besonders musste die rein mechanische Entwickelung der protestantischen Inspirationslehre Viele dazu verführen, eine Anschauung zu bekämpfen, die einen Unterschied zwischen dem ursprünglichen Textsinne und der in der Punktation deponierten Auffassung möglich machte. Als hervorragende christliche Vorkämpfer der Lehre von der Ursprünglichkeit der Vokalzeichen sind M. Flacius, Junius, Gomarus, J. Gerhard und besonders die beiden Buxtorfer zu nennen. Nach der dogmatischen Bedeutung, die diese Frage bekommen hatte, musste es notwendig zu einem Zusammenstosse kommen. Die Veranlassung gab eine Schrift von Cappellus, *Arcanum punctationis revelatum,* welche Erpenius ohne den Namen des Verfassers zu nennen 1624 herausgab. Erst 1648 erschien eine Gegenschrift von dem jüngeren Buxtorf *Tractatus de punctorum et accentuum in libris V. T. hebraicis origine, antiquitate et auctoritate,* in welcher er gegen Cappellus die von seinem Vater behauptete Auffassung zu verteidigen suchte. Auch in Dänemark fand diese Theorie einen Anwalt in J. J. Bircherodius, der 1687 eine Schrift *Punctorum Ebraicorum authenticae et biblicae vindiciae* veröffentlichte. Doch erwies sich die Argumentation des Cappellus, trotz einiger Fehlgriffe, so schlagend, dass der Widerstand vergeblich war, wie es auch vergeblich war, dass die Schweizer

die Anerkennung der Autorität der überlieferten Aussprache in ihre Bekenntnisschrift aufnahmen: die von Cappellus behauptete Auffassung drang nach und nach siegreich durch und war schon längst eine von allen anerkannte Errungenschaft, als neuere Funde sie auf überraschende Weise bestätigten und zugleich etwas Licht über die dunkle Entstehung der Punktation zu verbreiten anfingen.

Vgl. Schnedermann, Die Controverse des L. Cappellus mit den Buxtorfern, 1879. Hersmann, Zur Geschichte des Streites über die Entstehung d. hebr. Punctation. Progr. d. Realgymn. Ruhrort. 1885 (mir unbekannt).

Die betreffende Äusserung Mar-Natronai's führt Luzzatto an: *Kerem chemed* III 200. Über andere Rabbinen vgl. Journ. as. 1870. XVI 468 und Ginsburg's § 31 erwähnte Ausgabe von Elias Levita's Masor. hamasoret. — Als Gegensatz kann Ahron b. Ascher angeführt werden s. Baer u. Strack, Dikduke p. 11.

Raimund Mart. Pugio fidei (Leipz. 1687, p. 697) über Hos. 9, 12: *scribae punctarunt* בשורי (*i. e. incarnatio mea et derivatur a* בשר *q. e. caro*) *sicut punctatur* בשורי *quod est: in recesso meo.*

Luther zu Gen. 47, 31 (Op. lat. Erlang. XI 85): *Tempore Hieronymi nondum sane videtur fuisse usus punctorum, sed absque illis tota Biblia lecta sunt. Recentiores vere Hebraeos, qui judicium de vero sensu et intellectu linguae sibi sumunt, qui tamen non amici, sed hostes Scripturae sunt, non recipio. Ideo saepe contra puncta pronuntio, nisi congruat prior sententia cum novo testamento.* Vgl. Calvin zu Zach. 11, 7 (Praelectiones in XII prophetas 1581, 676) und Zwingli, Praefatio in apologiam complanationis Isaiae (opera ed. Schuler et Schultheis V 556).

Formula cons. Helvet. Can. II *In specie autem Hebraicus Veteris Test. Codex, quem ex traditione ecclesiae Judaicae, cui olim Oracula Dei commissa sunt, accepimus hodieque retinemus, tum quoad consones, tum quoad vocales, sive puncta ipsa, sive punctorum saltem potestatem, cet.*

79. Die hebräische Schrift war, wie ihre semitischen Schwestern, von Anfang an ausschliesslich eine Konsonantenschrift, eine Federzeichnung der Sprache, der das lebendige Sprachbewusstsein, vom Textzusammenhange geleitet, ohne Schwierigkeit Farben, d. h. Vokale verlieh. Erst als Hebräisch eine gelehrte Sprache wurde, bei welcher Überlieferung und Studium das unmittelbare Sprachgefühl ersetzten, empfand man das Bedürfnis, auch die Vokalisirung zu veranschaulichen.

Das erste Mittel, nach welchem man griff, bestand in einer weiteren Entwickelung der schon im alten Schriftsysteme liegenden Keime. An solchen Stellen, wo die schriftliche Bezeichnung der Vokalisation besonders wünschenswert erschien, fügte man ohne Bedenken Buchstaben, die ursprünglich Zeichen der mit den Vokalen verwandten Konsonanten waren, als direkte Bezeichnung der entsprechenden Vokale ein. Man fürchtete sich damals noch nicht davor, dem Texte seine eigene Auffassung aufzuoktroyieren. Dass diese Buchstaben (הוי seltener א), die häufig mit dem weniger korrekten Namen *matres lectionis* bezeichnet werden, später in viel grösserem Umfange als ursprünglich angewendet worden sind, geht evident aus mehreren Thatsachen hervor. Auf dem moabitischen Mesastein (§ 75) finden sie sich so gut wie gar nicht; in der Siloahinschrift kommen sie nur als Zeichen der Diphtonge vor, während die makkabäischen Münzen zwar יהודים neben יהדים, aber nur הכהן הגדל haben. Die alten Versionen, vor allen die LXX, übersetzen oft auf eine Weise, die einfach unmöglich gewesen wäre, falls der Text schon damals die jetzt vorliegende *scriptio plena* gehabt hätte, z. B. Am. 9, 12 אדום LXX אדם; Hos. 12, 12 שורים LXX שרים; Nah. 1, 10 סירים Trg. Syr. סרים; Hez. 32, 29 אדום LXX ארם. Im babylonischen Talmud (Kidd. 30a) heisst es ausdrücklich: Wir wissen nicht mehr genau Bescheid mit der

scriptio plena und *defectiva*, und endlich bestehen die Verschiedenheiten zwischen den Handschriften in den allermeisten Fällen in der abweichenden Setzung der Halbvokale.

Wie unvollkommen dies Mittel auch war, das durchgängig die kurzen Vokale unbezeichnet liess und die besondere Farbe der langen Vokale nicht veranschaulichen konnte — bezeichnete ja ו sowohl *û* als *ô*, י sowohl *î* als *ê*, ה auslautendes *ô*, *â* und *e* — so blieb doch die hebräische Schrift mehr als ein halbes Jahrtausend n. Chr. auf diesem Standpunkte stehen. Hierfür liefern die älteren jüdischen und christlichen Denkmäler Beweise in Hülle und Fülle. Kirchenväter, wie Origenes und Hieronymus, kennen zwar eine bestimmte Aussprache des hebräischen Textes, aber diese verdanken sie lediglich ihren jüdischen Gewährsmännern, keinem Zeichensystem. Wo es sich um die genaue Angabe der Vokalisation handelte, war die Anwendung eines Halbvokals das einzige graphische Mittel, sie zu veranschaulichen. Ebenso im Talmud, der in controversen Fällen entweder die Halbvokale benutzt oder es den Lesern überlässt, die intendierte Aussprache zu erraten (z. B. b. Sanh. 4a). Auch *Sefer Thora* und *Masseket Soferim* beweisen dasselbe durch ihr Schweigen; da sie nämlich die Anwendung des *Soph pasuk* in den Thorarollen verbieten (§ 84), würden sie natürlich noch bestimmter die Benutzung der Vokalzeichen verboten haben, falls diese damals existiert hätten. Ein treues Bild des damaligen Zustandes geben die Synagogenrollen, wo alle späteren Punktationszeichen fehlen, während die samaritanischen Pentateuchhandschriften (§ 29) sich damit begnügen, die besondere Aussprache einzelner Wörter durch einen diakritischen Strich über den Konsonanten anzudeuten.

Vgl. Chwolson, Die Quiescenten הוי in der althebräischen Orthographie, Verhandl. d. Petersb. Orient. Congr. II 459—90.

Bleek[4] 634 ff. Auch in den anderen semitischen Sprachen werden bekanntlich Halbvokale als Vokalbuchstaben, aber in wechselndem Umfange benutzt. Das Arabische wendet sie konsequent nur für lange Vokale an, während sich ihr Gebrauch für kurze Vokale im steigenden Grade in der syrischen, christlich-palästinischen und jüdischen Schrift findet. Systematisch ausgebildet ist dies Mittel endlich in der mandäischen Schrift, wo indessen auch ע in mehreren Fällen als Vokalzeichen auftritt (Nöldeke, Mand. Gramm. 3 ff.). Weiter verwandt ist auch die Benutzung von עויא in der jüdischen Transscription neuerer Sprachen und schliesslich die der Buchstaben עיחהא im griechischen Alphabet; vgl. Lagarde, Mittheilungen II 39 ff., der zugleich die Awestaschrift in dieser Beziehung behandelt. Eine höchst eigentümliche phonetische Schreibung haben die Karäer in ihren mit arabischen Buchstaben geschriebenen Bibelhandschriften ausgebildet, s. Hoerning, 6 karait. Manuscr. IX sqq. — Die Warnung Nöldeke's (ZDMG XXXII 593), die Orthographie des Mesasteins nicht ohne weiteres als für die althebräische massgebend zu betrachten, ist neuerdings durch die Siloahinschrift gerechtfertigt worden. Während die Diphthonge auf dem Mesastein unbezeichnet sind, hat die Siloahinschrift עוד, מוצא u. a. Dagegen hat sie noch אש für איש, קל für קול, צר für צור. Vgl. ZDPV. V 206. Ebenso zeigt in dieser Inschrift ראש, dass Fälle im A. T. wie תחז für תאחז, יצתי für יצאתי, wo ein etymologisches א ausgelassen wird, als Ausnahmen betrachtet werden müssen. Von besonderer textkritischer Bedeutung ist die Frage, ob die auslautenden Vokale im Hebräischen ursprünglich unbezeichnet gewesen sind, vgl. Gesenius, Gramm.[25] p. 33.

Das talmudische אם למקרא *mater lectionis* bezeichnet einen aus der überlieferten Lesart direkt geschöpften Beweis, als Gegensatz zu אם למסרת, das gebraucht wird, wenn der Beweis aus den abstrakten Möglichkeiten des Textes geführt wird; s. Hupfeld TSK. 1830, 556. Strack, Prol. 69. Bleek[4] 616, gegen z. B. Levy, Neuhebr. Wörterb. I 92.

Mit Unrecht schliesst Ewald (Lehrb. d. hebr. Spr. § 20 f.) aus den Worten des Origenes (Delarue IV 141) πάλιν τῷ Ἰουδᾳ παρ' ἡμῖν μὲν ὁ δεύτερος Αὐνὰν εἶναι λέγεται, παρὰ δε Ἑβραίοις Ὠνάν ὅ ἐστιν πόνος αὐτῶν, „dass damals unsere Massora in der einen oder anderen Gestalt doch wesentlich da war." Das rechte Verhältnis ergiebt sich aus Bemerkungen des Hieronymus. Auch er weist häufig (z. B. zu Jon. 3, 4) auf die richtige Aussprache hin, aber diese hat er von seinen jüdischen Lehrern, auf welche er sich öfters beruft (z. B. Am. 3, 11. Zeph. 3, 9). Dass er kein Zeichensystem kannte, geht aus vielen seiner Bemerkungen hervor; z. B. (zu Hab. 3, 5): *Pro eo quod nos transtulimus mortem in Hebraeo tres literae positae sunt: Daleth, Beth, Res, absque ulla vocali, quae si legantur dabar „verbum" significant, si deber „pestem"*; (zu Hos. 13, 3) *Apud Hebraeos locusta et fumarium iisdem scribitur literis Aleph, Res, Beth, He. Quod si legatur arbe „locusta" dicitur, si aroba „fumarium"*. Unter *vocales* versteht er die erwähnten Halbvokale, z. B. zu Jes. 38, 14 *Media vocalis litera Vau si ponatur inter duas Samach, legitur „sus" et appellatur equus, si Jod legitur „sis" et hirundo dicitur.* Das Wort *accentus* bedeutet bei ihm die Aussprache des Wortes, z. B. Epist. 73 ad Euagr. *Nec refert utrum Salim aut Salem nominatur, cum vocalibus in medio literis perraro utuntur Hebraei, et pro voluntate lectorum atque varietate regionum eodem verba diversis sonis atque accentibus proferantur.* Vgl. Hupfeld TSK. 1830, 571 ff. Nowack, Die Bedeutung d. Hier. f. d. alttest. Textkritik 43 ff.

Im Talmud bedeutet נקודה entweder die § 35 erwähnten abnormen Punkte oder die Ecken und Spitzen der Buchstaben, z. B. jer. Chag. II 2 fol. 77[c].

80. Das Ungenügende des § 79 beschriebenen Mittels brachte die Juden dazu, ein neues und sicheres zu suchen, das, wie Ahron b. Ascher (§ 32) es ausdrückt, dem Lesenden helfen könnte, nicht נוֹרא mit נוּרא, שׂוּרה mit סוּרה, צוּר mit צוֹר zu verwechseln. Bei der Wahl eines solchen Mittels waren wegen der damaligen Schriftbetrachtung alle

Systeme von vornherein ausgeschlossen, die eine Alteration der überlieferten Buchstaben mit sich führen würde, so dass z. B. von einer solchen Erfindung wie das äthiopische Alphabet keine Rede sein konnte. Es galt vielmehr ein System zu erfinden, das die Vokalzeichen als mit den alten Buchstaben nicht gleichwertig erscheinen liess. Auf diese Weise ist die jetzt bekannte Vokalisation entstanden. Sie besteht, wie wir sie kennen, aus lauter Punkten und Strichen und erinnert somit am meisten an die ostsyrische Punktation; und da nun dies Zeichensystem bis zum 5. Jahrhundert zurückverfolgt werden kann, wird es immer als eine Möglichkeit zu betrachten sein, dass die Erfinder des hebräischen Systems von dem syrischen beeinflusst worden sind.

Obschon der Ursprung der hebräischen Punktation noch immer im Dunkeln liegt, ist es doch durch die reichen Handschriftensammlungen Firkowitzsch's möglich geworden, die Zeit ihrer Entstehung einigermassen zu begrenzen. Während nämlich, wie schon bemerkt, die nachtalmudischen Abhandlungen *Sefer Thora* und *Mass. Soferim* kein Zeichensystem kennen, geht es aus Notizen in jenen Handschriften hervor, dass der in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts lebende Punktator Ahron (§ 30. 32) zu einer Familie gehörte, die sich in fünf Generationen mit der Punktation des Textes beschäftigte, und deren ältestes Glied, Ascher ha-zaqen, schon im 8. Jahrhunderte gewirkt haben muss. Hiernach wird die Entstehung der Punktation wohl dem 7. oder 8. Jahrhunderte angehören.

Das Zeichen für *â* im gewöhnlichen Systeme könnte man als ein verkleinertes א betrachten, wie in dem § 81 besprochenen Systeme. Aber in vielen Handschriften (so in den südarabischen, vgl. Journal as. 1870, II 363 und in der von Hoerning facsimilierten karäischen) hat *Qameṣ* die Form ֿ, was wahrscheinlich das Ursprünglichere gewesen ist.

Über die Voreltern Ahron's vgl. TSK. 1875, 745. ZLT. 1875, 612 f. Baer-Strack, Dikduke X. Der gewöhnlichen Annahme entgegen sucht Grätz mit unermüdlichem Eifer zu beweisen, dass Ahron ein Karäer gewesen ist, s. Geschichte der Juden V 553 ff. MGWJ. 1881, 366. 1885, 102 f.

Ein in Edessa geschriebener syrischer Codex vom Jahre 412 (Brit. Mus. 12150) hat schon Vokalbezeichnung durch Punkte. Vgl. sonst über die syrische Punktation: Ewald, Abhandlungen zur orient. u. bibl. Literatur 1832, 53 ff. ZKM 1837, 204 ff. 1839, 109 ff. Martin, Histoire de la punctation chez les Syriens, 1875. Jacobi epistola de orthographia syriaca, 1869. Journ. as. 1867, I 447 ff. 1872, I 305 ff. Nestle, ZDMG XXX 525 ff. Wright, Catalogue of the Syr. man. im Brit. Mus. III 1168 ff.

Dass das gewöhnliche System erst allmählig seine jetzige bewunderungswürdige Feinheit gewonnen hat, geht aus vielen Indicien hervor, vgl. oben § 27. 30, Dillmann zu Gen. 43, 26.

81. Neben der jetzt gewöhnlichen Punktation kennt man seit 1840 ein anderes, vom recipierten ziemlich abweichendes System. Gewöhnlich nennt man, gestützt auf Notizen in verschiedenen Bibelhandschriften, dies zweite System das „babylonische" und betrachtet es als das in den babylonischen Schulen herrschende. So einfach liegt indessen, wie neuerdings Wickes mit guten Gründen gezeigt hat, das Verhältnis nicht. Das abweichende System kennen wir aus babylonischen und südarabischen Handschriften; aber dass es nicht das einzige babylonische System gewesen ist, und dass vielmehr die Babylonier im allgemeinen das gewöhnliche, sogenannte „tiberiensische" (palästinensische) benutzt haben, lässt sich mit Sicherheit beweisen. Nicht nur erwähnt Saadia (der seit 928 in Babylonien wirkte, also kurz nach der Zeit, in welcher der mit dem abweichenden Systeme versehene Prophetencodex geschrieben wurde, s. § 28), so wenig wie die

Massorethen und Rabbinen ein solches den Babyloniern eigentümliches System, sondern die überlieferten Lesarten der „Babylonier“ (§ 30) sind bisweilen der Art, dass das „babylonische“ System absolut ausser Stande gewesen wäre, den angegebenen Unterschied graphisch auszudrücken. Richtiger stellt man deshalb den Thatbestand so dar, dass dies zweite System in Babylonien neben dem recipierten angewandt worden ist, aber nur so, dass es bei den anderen Juden ziemlich unbeachtet blieb. So lange nicht künftige Funde weitere Aufschlüsse bringen, nennt man deshalb das abweichende System besser das „zweite“ oder, nach seiner eigentümlichen Form, das „superlineäre“ System.

Für die genauere Feststellung des gegenseitigen Verhältnisses zwischen den beiden Systemen sind wir vorläufig auf die aus ihren eigentümlichen Formen zu ziehenden Schlüsse angewiesen. Das Charakteristische des zweiten Systems ist nun, ausser der Stellung der Vokale über den Buchstaben, dass die Zeichen für *â* (*ŏ*) und *û* in einer verkleinerten Wiedergabe der Buchstaben א und ו, das Zeichen für *ă*, wie es scheint, in einem kleinen ע besteht. Wollte man nun weiter den Punkt, womit *î* angegeben wird, als ein verkleinertes י, und den Doppelpunkt : für *ô* als ein durchschnittenes ו betrachten, so hätte man ein durchgeführtes System, das an die seit 700 benutzte westsyrische Punktation mittels griechischer Vokalzeichen erinnert und sich als eine selbständige Erfindung neben dem recipierten Systeme betrachten liesse. Aber diese Auffassung bestätigt sich nicht bei näherer Prüfung. Vielmehr sind die superlineären Zeichen für *î* und *ê* (אִ und אֵ) unverkennbar dieselben wie im gewöhnlichen Systeme, und da sie als reine Punkte eine Inkonsequenz im superlineären System bilden, wird schon hiermit eine Abhängigkeit dieses Systems vom recipierten wahrscheinlich. Verstärkt wird

dieser Eindruck dadurch, dass einige Handschriften für *û plene scriptum* einfach das gewöhnliche Zeichen וּ benutzten. Da nun die neuerdings publizierten karäischen Handschriften (§ 28), die teilweise aus der Nähe von Bagdad stammen, im Ganzen das gewöhnliche System anwenden, aber das *û* durch ein arabisches *ḍamma*, d. h. ein kleines ו bezeichnen, liegt es nahe, auch die oben erwähnten Eigentümlichkeiten des superlineären Systems als eine Nach- und Weiterbildung der arabischen Vokalbezeichnung zu betrachten, in welcher ja ו und teilweise א als Vokalzeichen auftreten. Hiernach wäre also das superlineäre System eine sekundäre Modifikation eines älteren, wesentlich mit dem recipierten identischen Systems. Vielleicht lässt sich auch auf diese Weise die Stellung der Zeichen über den Buchstaben erklären, indem man dadurch einer Kollision mit dem älteren Systeme entgehen wollte, was dann auch den Doppelpunkt : als Zeichen für *ô* erklärlich machen würde. Dass diejenigen südarabischen Bibelhandschriften, die den Targum neben dem Text enthalten, nur im Targum das superlineäre System, im Texte dagegen das gewöhnliche haben, stimmt aufs beste hiermit. Endlich ist Wickes auch durch eine Vergleichung der superlineären Accentuation mit der recipierten zu demselben Resultate gekommen.

Die ältere Litteratur über die „babylonische“ Punktation (darunter besonders: Pinsker, Einführung in die Babyl. Hebr. Punctation 1863) findet sich in Strack's Ausgabe des babyl. Prophetencodex p. VII und in Strack-Harkavy's Katalog der hebr. Bibelhandschriften zu St. Petersburg 1875, 223 f. Weiter sind zu nennen: ZLT 1875, 619 ff. 1877, 18 ff. Derenbourg, Revue crit. 1879, 453 ff. M. Schwab, Act. de la soc. phil. VII 165—212. Grätz, MGWJ. 1881, 348 ff. Strack im Wissensch. Jahresbericht üb. d. morgenl. Studien im Jahre 1879, 124. Merx, Verhandlungen d. Berl. Orient.

Congr. I 188 ff. und besonders Wickes, Accentuation of the so called Prose Books 1887, 142 ff. — Die Handschriften mit „babylonischer“ Punktuation sind angeführt in Strack's Ausgabe a. a. O., in Merx's Chrestomathia targumica p. XV und in Baer's Liber Jobi p. IV sq.

In einem Epigraph zu einem in Parma befindlichen Pentateuchcodex mit Targum, wo von dem superlineären Systeme die Rede ist (מנוקד למעלה), wird sie dem ארץ אשור zugeschrieben s. Zunz, Zur Gesch. u. Lit. 110. Grätz, Gesch. der Juden 556. Wickes, a. a. O. 142. Ebenso wird bisweilen in massorethischen Noten in den Tschufutkale-Handschriften die superlineäre Vokalisation als die der „Orientalen“ bezeichnet, s. Wickes 145n., wie ja auch der babylonische Prophetencodex ein Beweis dafür ist, dass man in Babylonien dies System benutzt hat. Aber mit vollem Rechte betont Wickes, dass wenn zu Ez. 23, 5 וַתַּעְגַּב als „babylonische“ Lesart gegen וַתַּעְגַּב der Occidentalen überliefert wird, das superlineäre System, das kein eigentliches Zeichen für *Segol* hat, die tradierte Aussprache gerade in diesem Falle gar nicht hätte ausdrücken können. Ebenso kennt Saadia unter den hebräischen Vokalen auch *Segol*, was mit dem babylonischen System unvereinbar ist.

Obschon bis jetzt verhältnismässig wenige Handschriften mit superlineärer Punktation bekannt sind, findet sich doch in ihnen eine ziemliche Verschiedenheit rücksichtlich der Einzelheiten. In den südarabischen Handschriften finden sich folgende Zeichen א *â* und *ŏ*, א *i*, א *e*, א *u*, א *o*, א *ă* und א = אְ (der horizontale Strich bezeichnet Schwa). In dem Hiobscodex, wovon Baer's Liber Jobi ein Facsimile enthält, und im Prophetencodex ist das System komplizierter, indem das Zeichen für Schwa auch mit den übrigen Vokalen kombiniert wird, s. Stade, Lehrbuch der hebr. Gramm. § 37. Hierdurch entsteht allerdings ein Zeichen für *ĕ* (nämlich א); aber es wird, wie es scheint, nur angewandt, wenn ein *ē* tonlos geworden ist; sonst steht *ă* oder *ĭ* für *Segol*. Während der Prophetencodex *û* durch ו ausdrückt, hat das facsimilierte Blatt aus Hiob bald dies Zeichen, bald das superlineäre.

Über die karäischen Handschriften vgl. Hoerning a. a. O. p. 10 f.

82. Wahrscheinlich gleichzeitig mit den Vokalzeichen wurde der Text mit einem System von Accentzeichen ausgestattet, welche die doppelte Rolle spielen, die Betonung der Wörter und ihre logische Über- oder Unterordnung im Versganzen anzugeben. Im Talmud, *Mass. Sof'rim*, den Synagogenrollen und samaritanischen Handschriften sind diese Zeichen ebenso unbekannt wie die Vokalzeichen. Das superlineäre Vokalsystem wird, wie schon § 81 angedeutet, von einem abweichenden Accentsystem begleitet, in welchem die Accente teilweise durch den Anfangsbuchstaben ihrer Namen bezeichnet werden. Dies findet sich, wie es scheint, in allen Büchern, während die recipierte Punktation für die drei dichterischen Bücher, die Psalmen, die Sprüche und das Buch Hiob (תמ"א), ein besonderes System hat.

Es werden b. Joma 52ª fünf Wörter erwähnt, deren Verbindung im Verse zweifelhaft war (nämlich שאת Gen. 4, 7; ארור Gen. 49, 7; מחר Ex. 17, 9; משקדים Ex. 25, 35; וקם Dt. 31, 16), was gegen das Vorhandensein eines Accentuationssystems spricht; vgl. Berliner, Beiträge zur hebr. Gr. 29 f.

Über die Accente vgl. Heidenheim, Sepher Mischpete hateamim 1808. Jhuda b. Bal'ams Abhandlung über die poetischen Accente, ed. Polak, Amst. 1858. Baer, Thorath Emeth, 1852, und: die Methegsetzung in Merx, Archiv f. w. E. d. A. T. I 55 ff. Grätz, MGWJ. 1882, 385 f. Wickes, A Treatise on the accentuation of the 3 poetical Books, Lond. 1881, und A Treatise on the Acc. of the twenty-one so called Prose Books, Oxf. 1887. Vgl. Baer u. Strack, Dikduke 16—33, und über die Accentuation im Codex Reuchlin: Baer, Liber Jeremiae p. IX. — Über die Babylonier ZLT 1875, 606. 1877, 31 ff. Wickes, Prose Books 142 ff.

4. Die Einteilungen des Textes.

83. Die Trennung der einzelnen Wörter in einem Schriftstück veranschaulichen mehrere semitische Völker, wie die Südaraber, Äthiopier, Samaritaner, zum Teil auch die Phönizier, durch einen Punkt oder Strich dazwischen. Die Vermutung liegt nicht fern, dass einst auch die Hebräer die einzelnen Wörter ihrer heiligen Texte auf ähnliche Weise getrennt haben, teils weil nicht nur die Mesastele, sondern auch die Siloahinschrift (§ 75) einen Punkt zwischen den einzelnen Wörtern hat, teils weil der verstrennende Doppelpunkt (*Soph pasuk* § 84) am einfachsten als durch die Verdoppelung eines solchen Punktes entstanden betrachtet werden kann. Aber andererseits ist es sicher, dass dieser Punkt jedenfalls nicht regelmässig angewandt worden ist, weil man dann die häufigen Fälle, wo die LXX die Worte anders abtrennen als der T. M. (vgl. § 77) nicht würde erklären können, wie es auch schon § 33 erwähnt wurde, dass die jüdische Tradition selbst einige Stellen anführt, in welchen die Worttrennung unsicher war. Im babylonischen Talmud (b. Menach. 30^a vgl. Mass. Sof^{e}rim II) ist ein worttrennender Punkt unbekannt; es wird vielmehr gefordert, dass zwischen den verschiedenen Wörtern ein leerer Raum in der Grösse eines Buchstaben, sowie zwischen den Buchstaben innerhalb des Wortes die Breite eines Haares freigelassen bleiben sollte. Doch ist wiederum die Annahme einer einstigen *scriptio continua* in den alttestamentlichen Texten unbewiesen; wie leicht die Buchstaben falsch abgeteilt werden können, zeigen selbst die gewöhnlichen Bibelhandschriften, die sich doch bemühen, die talmudischen Vorschriften zu beobachten.

Über die abweichenden Wortabteilungen des Hieronymus s. Nowack, Die Bedeutung d. Hier. f. d. alttest. Textkritik 41 f. Zu den Finalbuchstaben vgl. § 77.

84. Der verstrennende Doppelpunkt *Soph pasuk* wird zum ersten Male im *Sefer Thora* und *Mass. Sof^{e}rim* erwähnt, aber das Verbot dieser Schriften, jenen Doppelpunkt in den Synagogenrollen zu benutzen, zeigt zugleich, dass er ursprünglich dem Texte fremd gewesen ist. Hiermit stimmen auch die älteren Zeugen überein. Schon die Mischna spricht von „Versen“, פָּסוּק *pl.* פְּסוּקִים; aber aus Äusserungen im Talmud und anderen alten Schriften geht hervor, dass bei den Juden vielfach Uneinigkeit über die Abtrennung der einzelnen Verse herrschte, und dass u. a. die babylonischen Juden in dieser Beziehung von den palästinensischen abwichen. Dasselbe Schwanken zeigt sich, wenn man die alten Übersetzungen, besonders die LXX vergleicht, indem diese häufig eine andere Versabteilung haben als T. M. Da diese Differenzen auch die dichterischen Schriften berühren, kann man in jenen Zeiten in diesen Büchern auch nicht die stichische Schreibart, die doch für die hebräische Poesie so nahe liegend scheint, angewandt haben. Dagegen fand sie sich vielleicht zur Zeit des Hieronymus in den dichterischen Büchern, während die von diesem Kirchenvater in seiner Übersetzung der übrigen Bücher eingeführte kolometrische Schreibart eine Nachahmung der Ausgaben der klassischen Schriftsteller war.

Die jetzt übliche Verseinteilung, die auf dem in den dichterischen Büchern herrschenden Parallelismus basiert, indem sie auch in den anderen Schriften Abschnitte von der Grösse eines dichterischen Doppelgliedes abtrennt, ist weder die babylonische noch die palästinensische, sondern eine dritte, die bei den alten Massorethen ausgebildet zu sein scheint, da sie zuerst in dem oben erwähnten massorethischen Werke Ahron b. Ascher's (§ 32) vorkommt.

Sefer Thora III 4 (ed. Kirchheim p. 6): eine Handschrift, in welcher der Anfang der Verse durch Punkte

bezeichnet ist, darf nicht zum Vorlesen benutzt werden. Mass.. Sof^erim III p. VI. — Merkwürdigerweise respektieren die krim'schen Synagogenrollen nicht diese Regel, während umgekehrt 4 krim'sche Privathandschriften kein *Soph Pasuq* haben; s. ZLT 1875, 601.

In der Mischna heisst es (Meg. 4, 4): der Vorleser darf nicht weniger als 3 *Pesuqim* des Gesetzes vorlesen. Auch darf er nicht mehr als ein *Pasuq* dem Dolmetscher auf einmal vorlesen (§ 60). Dagegen darf er in den Propheten drei *Pesuqim* auf einmal vorlesen, doch nur, wenn die drei *Pesuqim* nicht drei *Paraschen* sind. Vgl. Wähner, Antiquitates Ebraeorum I 97 f. Strack, Prol. 78 ff. Geiger, Urschrift 373. Jüd. Ztschr. II 140. IV 113. 265. X 24. Nachgel. Schr, IV 24.

Über die verschiedenen Versabteilungen vgl. besonders Grätz, MGWJ. 1885, 97 ff. — Es wird b. Kidd. 30b ausdrücklich gesagt, dass man eine sichere Einsicht in die Versabteilung vermisste. Nach dieser Stelle, welche die babylonische Einteilung angiebt, hatte das Gesetz 5888, die Psalmen 5896 und die Chronik 5880 Verse. Zugleich heisst es, dass die Palästinenser eine andere Einteilung hatten, indem sie u. a. Ex. 18, 9 in 3 Verse teilte; vgl. *Mass. Sof^erim* IX 3, wo wir wahrscheinlich die palästinensische Einteilung treffen, nach welcher nicht Lev. 13, 33, sondern Lev. 8, 23 der mittelste Vers des Gesetzes war. — Stellen, wo die LXX und andere Versionen anders einteilen als der T. M., sind beispielsweise: Ps. 17, 3 f. 23, 5 f. 65, 8 f. 90, 2 f. 11 f. 95, 7. Thr. 3, 5. Hos. 4, 11 f. Jes. 1, 12 f. Vgl. Cappellus, Critica sacra, Lib. IV cap. 3. Es mag auch erwähnt werden, dass von den § 82 besprochenen Wörtern, deren Relation zweifelhaft war, eins gerade am Anfang des Verses steht: Gen. 49, 7. Vgl. § 91.

Über die massorethische Versabteilung vgl. Baer u. Strack, Dikduke p. 55 f.

Im babylonischen Talmude (Meg. 16a) ist von einer stichischen Schreibart die Rede, die an einzelnen dichterischen Stellen angewandt wurde; aber sie kann aus den im §

angeführten Gründen in den älteren Zeiten nicht durchgeführt gewesen sein. Vgl. darüber Delitzsch, Psalmen 1883, 187. Levy, Neuhebr. Wörterb. I 163. Strack, Proleg. 80. Zur kolometrischen Schreibart bei Origenes vgl. Euseb. Hist. eccl. VI 16. Epiphan., De pond. et mens. IV. In der Vorrede zum Jesaja sagt Hieronymus: *Nemo cum prophetas versibus viderit esse descriptos, metro eos aestimet apud Hebraeos ligari et aliquid simile habere de psalmis et operibus Salomonis; sed quod in Demosthene et in Tullio solet fieri, ut per cola scribantur et commata, qui utique prosa et non versibus conscripserunt, nos quoque utilitati legentium providentes interpretationem novam novo scribendi genere distinximus.* Vgl. Morinus, Exercitationes bibl. 476 ff. und im Allgemeinen Birt, Das antike Buchwesen 1882, 180. — Die einzelnen Linien führen bei Hieronymus und Augustin auch den Namen *versiculi* oder *versus*, was Morinus p. 481 f. misbraucht.

85. Grössere zusammenhängende Abschnitte des Textes, die sogenannten *Paraschen* (פָּרָשָׁה *pl.* פָּרָשִׁיּוֹת), haben die Juden durch Zwischenräume bezeichnet, die bei tieferen Einschnitten den ganzen Rest der Zeile leer liessen, bei weniger eingreifenden Einschnitten mitten in der Zeile angebracht wurden; im ersteren Falle wurden die danach anfangenden Paraschen „offene“ פְּתוּחוֹת, im letzteren „geschlossene“ סְתוּמוֹת genannt. Später gab man durch ein פ oder ס an, zu welcher Klasse die Parasche gehörte. In den Ausgaben und den meisten Handschriften findet sich diese letztere Bezeichnung nur im Gesetze, während Baer sie in seinen Ausgaben (§ 24) auch in den anderen Büchern durchgeführt hat. Nach der recipierten Einteilung enthält das Gesetz 290 offene und 379 geschlossene Paraschen. Die von Hoerning herausgegebene karäische, arabisch geschriebene Handschrift weicht teilweise von dieser Einteilung ab, wie auch sonst in dieser Beziehung ein gewisses Schwanken herrscht.

Was das Alter dieser Einteilung betrifft, so ist in den beiden Talmuden die Rede von offenen und geschlossenen Paraschen, s. bab. Sabb. 103b; jer. Megill. 71b. Auch die einzelnen Psalmen werden bisweilen (b. Berach. 9b 10a) Paraschen genannt. In der Mischna steht nichts von den beiden verschiedenen Arten der Paraschen, aber die Parascheneinteilung im Allgemeinen wird erwähnt und einzelne Beispiele angeführt, die, wenn nicht immer, so doch meistens mit den späteren stimmen (Taanith 4, 3. Menach. 3, 7 u. öft.). Auch kennt die Mischna Paraschen in den Propheten (Meg. 4, 4). Ob diese Paraschen schon in der Tannaitenzeit, wie es jedenfalls zu Hieronymus Zeiten der Fall gewesen zu sein scheint, äusserlich bezeichnet wurden, lässt sich nicht entscheiden. Und dass es eine Zeit gegeben haben muss, in welcher man nicht einmal die Psalmen durch deutliche Zwischenräume unterschieden hat, lässt sich aus dem Schwanken in Betreff ihrer Anzahl und Einteilung in den alten Textzeugen und selbst in späteren Handschriften schliessen.

Im Ganzen ist die recipierte Parascheneinteilung als treffend zu bezeichnen; Fälle wie Ex. 6, 28, Hag. 1, 15, wo augenscheinlich zusammengehörende Verse getrennt sind, oder Jes. 56, 9, wo die Teilung auf unrichtiger Exegese ruht, sind ziemlich selten.

Vgl. Morinus, Exercitationes 491 ff. Hupfeld, TSK. 1837, 837 ff. Strack, Prol. 74 ff. Geiger, Jüd. Zeitschr. X 197. Nachgel. Schr. IV 22 f. Grätz, MGWJ 1885, 104 f.

Ursprünglich bedeutet *Parascha* nur im Allgemeinen einen Abschnitt, speziell einen grösseren als der Vers, vgl. b. Berach. 63a, wo ein „Vers“ eine „kleine Parasche“ genannt wird. Die § 84 angeführte Mischnastelle Meg. 4, 4 setzt voraus, dass bisweilen eine Parasche nur aus einem Verse bestehen kann, was wirklich Jes. 52, 3 ff. der Fall ist.

Die *capitula* des Hieronymus stimmen bisweilen genau mit den Paraschen, z. B. Mi. 6, 9, zu welcher Stelle er ausdrücklich bemerkt: *in Hebraicis alterius hoc capituli exordium est, apud LXX vero finis superioris;* also war die Einteilung in seinem Texte äusserlich angegeben. Vgl. auch zu Zeph. 3, 14. Aber oft gebraucht er das Wort ganz willkürlich in der Bedeutung: Textstelle. Vgl. Hupfeld a. a. O. 842.

Über die Einteilung der Psalmen vgl. J. Müller, Mass. Soph. p. 222 f. Baethgen in den Schriften d. Universit. Kiel. 1879, p. 9. — Die jetzt gewöhnliche Einteilung, die sich auch bei Luther findet, zählt 150 Psalmen. Dieselbe Zahl hat auch die LXX, erreicht sie aber auf andere Weise, nämlich so, dass Ps. 9—10 und 114—115 verbunden, und Ps. 116 und 147 geteilt werden. Die syrische Übersetzung verbindet wieder nur Ps. 114—115 und teilt nur Ps. 147. Aber anderswo wird eine andere Gesamtsumme angegeben. So zählt jer. Sabb. 16, 1 (fol. 15c) 147 Psalmen, während mehrere ältere Handschriften ebenfalls weniger als 150 Psalmen haben, indem sie häufig Ps. 42—43 und 114—115 verbinden. In alter Zeit hat man auch häufig Ps. 1 nicht mitgezählt, oder ihn mit dem 2. verbunden (s. b. Berach. 9b. Ap. G. 13, 33. Just. Mart. I 40), weshalb der 10. Ps. einmal (b. Meg. 17b) als der 9. erwähnt wird.

Mit der im § erwähnten Parascheneinteilung ist die liturgische Teilung des Gesetzes in *Paraschen* und der Propheten in *Haphtaren* (הפטרה) nicht zu verwechseln. Dies Pericopensystem schliesst sich an die Praxis der babylonischen Juden, die Vorlesung des Gesetzes in einem Jahre zu absolvieren (b. Meg. 31b), an, während man in Palästina einen dreijährigen Cyclus einführte (b. Meg. 29b; vgl. hierüber § 86). Doch sind die jetzt autorisierten 54 liturgischen Paraschen erst im 14. Jahrh. endgültig festgestellt worden. Sie werden nur im Gesetze äusserlich angegeben, indem man ein dreifaches פ oder ס in dem leeren Raume vor ihrem Anfange schreibt; mit Ausnahme der einen Stelle Gen. 47, 28 fallen ihre Anfänge nämlich überall mit dem Anfange einer offenen oder geschlossenen Parasche zusammen. Baer giebt ihnen jedoch in seiner Genesisausgabe eine volle Überschrift

פרשת נח, פרשת לך לך u. s. w Vgl. Jost, Gesch. d. Judenthums II 137. Strack, Prol. 76 f. Journal as. 1870, 531 ff. und besonders R. E. J. III 282—85. VI 122 ff. 250 ff. VII 146 ff.

86. Einen Versuch von Seiten der Juden, eine wirkliche Kapiteleinteilung des A. T. durchzuführen, findet man gewöhnlich in der Teilung des Textes in *Sedaren* סדרים, wie sie besonders durch Jakob b. Chajims Bibel von 1525 bekannt geworden ist. Indessen hat neuerdings Theodor zu beweisen gesucht, dass diese Einteilung ursprünglich eine liturgische gewesen sei, indem sie mit dem dreijährigen palästinensischen Cyclus der Gesetzesverlesung (§ 85) zusammenhängen sollte. Die Sedareneinteilung der übrigen Schriften wäre dann als eine spätere Nachbildung der Gesetzeseinteilung zu betrachten. Jedenfalls stimmt, worauf schon andere aufmerksam gemacht haben, diese Einteilung auffällig mit der Ordnung der alten Midraschim, die ganz den Eindruck machen, dazu gehörende Homilien zu sein. Übrigens variiert diese Sedareneinteilung nicht wenig. Der jerusalemitische Talmud (Sabb. 16, 1, fol. 15c vgl. Mass. Soph. 16, 10 p. XXX) giebt dem Gesetze 175 Sedaren. Dagegen hat die durch Jakob b. Chajim bekannt gemachte Einteilung 447 Sedaren, davon 154 im Gesetze; handschriftlich ist diese Zählung jetzt in einem Bibelcodex vom Jahre 1294 aufgefunden worden. Endlich zählt die von Derenbourg herausgegebene südarabische Massorahandschrift (§ 32) 167 Gesetzessedaren, womit die Bibel vom Jahre 1010 wesentlich übereinstimmt.

Diejenige Kapiteleinteilung, die in den hebräischen Bibeln wirklich Bedeutung gewonnen hat, haben die Juden von den Christen übernommen. Nach verschiedenen früheren Versuchen teilte man nämlich im 13. Jahrhunderte, um praktische Bibelkonkordanzen einrichten zu können, den Text der Vulgata in Kapitel ein. Diese Einteilung,

die übrigens ab und zu variierend ist, wandte zuerst Isak Nathan in seiner hebräischen Konkordanz (1437—48 erschienen 1523) an, und später wurde sie in die 2. Bambergerbibel 1521 aufgenommen. Leider ist sie an vielen Stellen nichts weniger als glücklich, und wenn man sie auch selbstverständlich immer beibehalten wird, so wäre es doch empfehlenswert, in Textausgaben und Übersetzungen die Textstücke anders zu gruppieren, wenn die Fehlgriffe so evident und anerkannt sind, wie z. B. Gen. 2, 1 ff. Jes. 9, 1—6. 10, 1—4. 52, 13—15.

Die Numerierung der Verse setzt natürlich die Kapiteleinteilung voraus. Sie findet sich zum ersten Male in der Sabbionetaausgabe des Pentateuchs 1557 (§ 62), im ganzen A. T. erst 1661 (Athias). In der lutherischen Bibelübersetzung trifft man sie in der Ausgabe vom Jahre 1569.

Über die Sedaren vgl. Müller, Mass. Soph. 220 ff. Journal asiat. 1870, 529 ff. Geiger, Jüd. Zeitschr. 1872, 22. Baer, Liber Genesis p. 92. Theodor, MGWJ. 1885, 351 ff. 1886, 212 ff. 1887, 35 ff.

Über die Kapitel vgl. Morinus Exerc. bibl. 484 f. 487 f. Die angegebene Zeitbestimmung verdankt man Genebrardus, Chronographia (ed. Par. 1660, p. 631). Im folgenden Jahrhunderte klagt Nicolaus von Lyra (angeführt bei Merx, Joel 320) *signatio capitulorum in bibliis nostris est frequenter defectiva, quia frequenter non sequitur signationem hebraicam nec etiam Hieronymum, ut praesertim in antiquis bibliis secundum Hieronymum signatur.*

87. Von einer Einteilung in „Bücher“ war ursprünglich nur bei einzelnen alttestamentlichen Schriften die Rede, nämlich dem Pentateuch, dem Zwölfpropheten-Buch, den Psalmen und Ezra-Nehemja. Diese Teilung, die im Dodekapropheton selbstverständlich war, ist auch in jenen andern Schriften sehr alt. So wird die Teilung der Psalmen in 5 Bücher, die wieder ohne Zweifel die Fünfteilung des

Gesetzes voraussetzt, schon indirekt vom Chronisten bezeugt (vgl. 1 Chr. 16, 8 ff. mit Ps. 106). Der Talmud (b. Bab. batr. 13b) fordert einen leeren Raum von 4 Zeilen zwischen den Büchern des Pentateuches, und von 3 Zeilen zwischen den Büchen der 12 Propheten. Zugleich werden, da man damals angefangen hatte alle oder mehrere Schriften in einem Bande zu schreiben, zwischen den einzelnen prophetischen Schriften 4 leere Zeilen gefordert. In einigen Handschriften, z. B. in der Bibel vom Jahre 1010 (§ 28), findet sich eine leere Zeile zwischen Ezra und Nehemija.

In den gedruckten Bibeln ist eine weitere Teilung einzelner Schriften herrschend geworden. In Alexandrien, der Litteratur-Stadt *par excellence*, hatte man schon v. Chr. angefangen, die alten, oft sehr langen Rollen mit kürzeren und bequemeren zu vertauschen, weshalb man sich veranlasst sah, die grossen Litteraturwerke in mehrere „Bücher" zu teilen. So geschah es auch mit der alexandrinischen Übersetzung, indem das Buch Samuel, das Buch der Könige, das Buch der Chronik und das Buch Ezra in je zwei Bücher geteilt wurden, während selbst die längsten Weissagungsschriften ungeteilt blieben. Obschon die Veranlassung dieser Teilung wegfiel, als man von der Rollenform zur Codexform (§ 74) überging, wurde sie dort beibehalten, und später aus der Vulgata in die Bombergerbibel 1521 aufgenommen (vgl. § 86).

Von den 5 Psalmenbüchern ist auch b. Kidd. 33a die Rede. Der sonst so gut unterrichtete Hieronymus wollte, wie die Vorrede seiner Psalmenübersetzung zeigt (Lagarde's Ausgabe p. 1 f.), merkwürdiger Weise diese Teilung als eine nicht echt jüdische verwerfen.

Über die alexandrinische Praxis vgl. Birt, das antike Buchwesen 479. Doch darf nicht übersehen werden, dass, wenn auch seltener, von mehreren „Büchern" in einer Rolle

und von einem aus mehreren Rollen bestehenden „Buche" die Rede ist; vgl. Rohde, G. g. A. 1882, 1541 f.

B. Die innere Geschichte des Textes.

1. Die sprachliche Seite der Schriftüberlieferung.

88. Da die massorethische Punktation erst verhältnismässig spät erfunden worden ist, so entsteht die Frage, wie sich die durch dies Mittel veranschaulichte Aussprache zur wirklichen Aussprache des noch lebendigen Hebräischen verhalten habe. Wesentliches Interesse hat diese Frage natürlich für die hebräische Sprachforschung, aber auch für die Textgeschichte ist es lohnend, einen Blick auf sie zu werfen. Hier steht nun zweierlei fest. Erstens trifft man nirgends sonst ein so durchgeführtes, durch innere Logik und Konsequenz ausgezeichnetes System der Aussprache wie das in der (palästinensischen) Punktation deponierte. Und zweitens ist es sicher, dass dies System kein erst durch spätere Reflexion künstlich gebildetes, sondern seinem wesentlichen Inhalte nach ein überliefertes ist, was teils aus der Unfähigkeit der ältesten Massorethen, das System der Aussprache wirklich zu verstehen, teils aus seiner wesentlichen Übereinstimmung mit den Transskriptionen bei Hieronymus und Origenes (§ 36) und endlich aus den Zeugnissen über die Aussprache des verwandten Phönizischen hervorgeht. Nur die Aussprache des â als å, die von der Punktation vorausgesetzt wird, weil sie für ŏ und â dasselbe Zeichen benutzt, ist als eine Neuerung zu betrachten, die nur ganz vereinzelt bei Hieronymus zu finden ist, wie auch später nur die polnisch-deutschen Juden es so aussprechen, während die spanischen Juden reines â haben. Dagegen ist rücksichtlich des Schwa's nicht zu vergessen, dass dies Zeichen nach den ausdrücklichen Angaben Ahron b. Aschers und anderer Rabbiner je nach den folgenden Lauten verschiedene

Vokale oder Vokalandeutungen repräsentiert, nämlich bald *e*, bald *i*, bald *ă*, wodurch mehrmals scheinbare Verschiedenheiten zwischen der Punktation und den uns überlieferten alten Transskriptionen gehoben werden.

Aber hiermit ist nur bewiesen, dass die Punktation eine einst wirklich dagewesene Aussprache des Hebräischen, und zwar die beste der uns jetzt zugänglichen, veranschaulicht, keineswegs aber dass die massorethische Aussprache die absolut älteste, geschweige denn die einzige sei, die es je gegeben habe. In den transscribierten Eigennamen in der LXX (§ 36) treffen wir eine von der massorethischen ziemlich verschiedene Aussprache, die allerdings oft durch Ungeschicklichkeit der Transskribenten und durch eine gewisse Degeneration der Sprache bei den unter Fremden lebenden Juden entstanden sein mag, aber trotzdem ohne Zweifel hier und da ursprünglichere Züge enthält. Nach dem Hieronymus (Epist. 73 ad Evang.) war es bekannt, dass im Hebräischen *pro varietate regionum eadem verba diversis sonis atque accentibus* ausgesprochen wurden. Dazu kommen weiter die Beweise, die die massorethische Aussprache selbst dafür liefert, dass sie einer späteren Entwickelungsstufe der Sprache angehört, indem sie nur durch die Annahme älterer Formen, aus denen die jetzige entstanden, verständlich wird. Dass bei diesbezüglichen sprachlichen Untersuchungen auch jene griechischen Transskriptionen verwertet werden müssen, ist klar, aber die eingehende Benutzung dieses Mittels, deren Notwendigkeit besonders Lagarde betont hat, ist noch in ihren Anfängen, und fordert ausserdem eine ganz besondere Vorsicht. Dasselbe gilt in noch höherem Grade von den in den alten Inschriften vorliegenden Transskriptionen (§ 36), die auch ab und zu Licht über eine altertümliche Stufe der hebräischen Sprache und besonders über die ursprüngliche Aussprache der Eigennamen verbreiten können.

Vgl. Schreiner, Zur Geschichte der Aussprache des Hebräischen, ZAW. VI 213—259. Kautzsch, ZDMG XXXIV 388 und die § 36 angeführten Schriften.

Über die Ähnlichkeit der massorethischen Aussprache des Hebr. und der durch Plautus bekannten Aussprache des Phöniz. vgl. Schröder, Die phönizische Sprache 1869, p. 120 ff.

Bei Hieronymus wird אָ durchgängig als *ā* ausgesprochen, selten als *o*, z. B. *bosor* בָּשָׂר (Jes. 34, 6), *zachor* זָכָר (Jes. 26, 14). Übrigens darf nicht übersehen werden, dass die Transskriptionen bei Hier. nicht selten schwanken, was in vielen Fällen seinen jüdischen Lehrern, in vielen gewiss aber auch seiner eigenen Ungenauigkeit zugeschrieben werden muss.

Die Regeln über die Aussprache des *Schwa mobile* am Anfange des Wortes lauten bei b. Ascher (Dikdûke, ed. Baer-Strack p. 12 f. 31 f.): vor *Jod* wird es zu *i*, z. B. בְּיוֹם *bijôm* [vgl. Hier. Jes. 17, 11 *biom*], aber zu *e*, wenn das Jod selbst *i* hat, z. B. לְיִשְׂרָאֵל *l^ejisrāēl* [in diesen Fällen schreibt b. Naphtali לִישְׂרָאֵל, was ohne Zweifel mit der alten Aussprache *Israel*, nicht *Jisrael*, zusammenhängt, vgl. Haupt, Beiträge zur Assyriologie I 17. 260; die Praxis b. Naphtali ist übrigens Ps. 45, 10. Spr. 30, 17. Jer. 25, 26. Pred. 2, 13 in mehrere Ausgaben des Textus receptus eingedrungen]; wenn es mit Metheg versehen ist, lautet es *a*, z. B. בְּֽבוֹא *băbô* [vgl. das häufige *a* statt *Schwa* bei Hieron. ZAW. IV 79 f.], und endlich nimmt es vor einem Hauchlaute den Vocal des Hauchlautes an, z. B. מְאֹד *m^oôd*. Sonst lautet es *e*. Vgl. über die etwas modifizierten Regeln anderer Lehrer ZAW VI 237 f. Gesenius-Kautzsch, Gramm.[25] § 10 p. 48.

Über die Bedeutung der griechischen Transskriptionen in der Hexapla und der LXX vgl. Lagarde, Mittheilungen II 361 f., Übersicht über die im Aram. . . . übliche Bildung der Nomina, *passim*. — Wenn die Orthographie der Siloahinschrift (im Gegensatz zur Mesastele § 75) noch die ursprüngliche Aussprache des ו als *au* voraussetzt, so dürfen Formen wie Αὔναν st. אוֹנָן, Αυση st. הוֹשֵׁעַ (Nm. 13, 8), als eine altertümlichere Aussprache betrachtet werden, um so mehr als

die Assyrer *auši'a* schreiben (ZA II 261). Wenn man sich aber erinnert, dass die Syrer nicht selten *ô* in *au* auflösen (z. B. *auṣar* st. *ôṣâr*, *mraum* st. מָרוֹם, vgl. Stade, Gramm. 120), so wird es doch zu erwägen sein, ob nicht manchmal ein griechisches *au* auf ähnliche Weise entstanden sein könne. Ferner sind die von Lagarde aus Formen wie Σοδομα, Σολομων u. ä. auf eine Grundform *qutul* gezogenen Schlüsse, so scharfsinnig sie auch verteidigt sind, doch etwas problematisch, da hier eine durch Assimilierung gefärbte Aussprache des flüchtigen Vokals, wie sie die Massorethen noch vor den Kehllauten kennen (S. 233), vorliegen kann (vgl. *nifilim* u. ä. bei Hieron. ZAW IV 80). Endlich sei noch daran erinnert, dass selbst die neuesten Umschreibungen arabischer Ortsnamen zeigen, wie schwer es einem nichtsemitischen Ohre falle, einen oft zwischen *a*, *e*, *i*, *ö* schillernden Laut genau zu definieren; vgl. das oben § 81 über die babylonische Punktation bemerkte.

Über die Bedeutung der in den Inschriften transskribierten Namen vgl. Stade, ZAW V 168 f. Haupt, Beiträge zur Assyriologie I 169 f. Zu den dort genannten Beispielen kann hinzugefügt werden: *Rasunu*, das mit Ρασσων der LXX gegen רצין des T. M. stimmt.

Viele Feinheiten der massorethischen Aussprache können erst bei der Einführung der Punktation endgültig festgestellt worden sein, darunter auch verschiedene überfeine Formen. So wird man gewiss nicht die alte echte Sprache für eine Form wie יִרַדֹּף Ps. 7, 6 oder הוֹשְׁבוֹתִים Zach. 10, 6 verantwortlich machen. Dasselbe gilt wohl von differenzierenden Formen wie אַבִּיר und אָבִיר, בָּתִּים und בָּתִים, מֹלֶךְ und מֶלֶךְ, אֲדֹנָי und אֲדֹנַי, die wahrscheinlich auf künstlichen Bildungen beruhen, wenn diese auch von den Massorethen vorgefunden sein mögen, wie es sicher mit der sinnigen Aussprache צַלְמָוֶת (LXX σκία θανάτου) der Fall ist. Bisweilen haben Fehler im Konsonantentexte unmögliche Formen hervorgerufen, z. B. Nah. 2, 14. Jer. 15, 10.

2. Die Textüberlieferung nach ihrem realen Inhalte.

89. In der Gestalt, in welcher die alttestamentliche Textkritik gegenwärtig getrieben wird, ist sie eine junge Erscheinung. Zwar hatten schon im 17. Jahrhunderte der reformierte Theolog Cappellus († 1658) und der zum Katholicismus übergetretene Morinus († 1659) den Grundriss einer alttestamentlichen Textkritik gezeichnet, aber dieser blieb lange Zeit unbeachtet, und erst jetzt hat man ernstlich angefangen, die dazu nötigen Vorarbeiten in Angriff zu nehmen. Schon im Mittelalter trifft man bei den Juden eine Auffassung der Schrift, die prinzipiell alle Textkritik ausschliesst, indem sie alle überlieferten Abweichungen des Textes, z. B. die babylonischen und palästinensischen Lesarten, als auf selbständigen Offenbarungen beruhend betrachtet. Später trug das starre Inspirationsprinzip des älteren Protestantismus dazu bei, jeden Versuch den überlieferten Text zu verbessern, als ein gefährliches Unternehmen zu stempeln. Ja die Formula consensus Helvetici (§ 78) verwirft ausdrücklich mit gewissenhafter Ausführlichkeit den Gebrauch aller derjenigen textkritischen Hülfsmittel, die von den älteren und neueren Textkritikern als unerlässlich angegeben werden. Und selbst in neuerer Zeit giebt es mehrere Gelehrte, die in der Praxis jeder weitergehenden Textkritik abhold sind und, wo es nur einigermassen thunlich ist, bei der überlieferten Textgestalt verharren. Obschon nun diese reservierte Richtung ein heilsames Gegengewicht gegen die sich nicht selten überstürzenden „Textverbesserungen" einiger Kritiker bildet, und es eine nicht zu vergessende Wahrheit bleibt, dass der überlieferte hebräische Text für immer einen Vorsprung vor den nur indirekten Textmitteln haben wird, so bricht sich doch die Erkenntnis immer mehr Bahn, dass eine methodische Textkritik nicht nur als ein Recht, sondern

geradezu als eine Pflicht gegen die alttestamentlichen Schriftsteller und ihre herrlichen Hinterlassenschaften zu betrachten ist. Das Üble ist nicht der Gebrauch der textkritischen Mittel, sondern der Umstand, dass sie manchmal nicht genügend sind.

Es war besonders das Resultat der von Kennicott und de Rossi unternommenen grossen Handschriftenkollationen (§ 30), welches eine zeitlang der Vorstellung Vorschub leistete, dass die überlieferte Textform ohne weiteres als die authentische betrachtet werden könnte. Die hebräischen Handschriften weisen nämlich eine so frappante Übereinstimmung auf, dass man einen grossartigen Eindruck von der Sorgfalt bekommen musste, die die Juden auf die Reproduktion des heiligen Textes verwendet haben. Obschon nun diese imponierende Übereinstimmung noch augenfälliger durch die neuerdings aufgefundenen ältesten Handschriften dokumentiert worden ist, so beweist doch eine eingehendere Prüfung, dass der mit so bewunderungswürdiger Sorgfalt bewahrte Text schliesslich nur ein *textus receptus* ist, dessen Verhältnis zu dem ursprünglichen eine offene Frage bleibt. Und dass diese beiden Textformen thatsächlich nicht ohne weiteres zu identifizieren sind, beweisen mehrere Umstände unwiderleglich. Besonders überzeugend sind die Texte, welche im A. T. selbst in doppelter Gestalt vorliegen (§ 73), und die oft in Einzelheiten auf eine solche Weise differieren, dass nur die eine Form berechtigt sein kann. Aber auch sonst kommen Stellen vor, die in der rezipierten Gestalt absolut unmöglich sind und nur eine Erklärung, nämlich die eines Textfehlers, gestatten. Selbst wenn es sich nun so verhielte, dass nur ein einziger derartiger Fall nachzuweisen wäre, so wäre doch damit dargethan, dass der vorliegende Text mit dem ursprünglichen nicht absolut zusammenfällt, und so entsteht die unabweisbare Aufgabe, alle uns zugänglichen Hülfsmittel

zu benutzen, um in allen Punkten das Verhältniss des *textus receptus* zu dem ältesten uns objektiv zugänglichen Texte zu beleuchten; und erst wenn diese Arbeit gethan ist, kann die Frage beantwortet werden, ob die Aufgabe der alttest. Textkritik hiermit gelöst, oder ob noch eine besonnene Konjekturalkritik zu Hülfe zu rufen sei.

In anbetracht der eigentümlichen Geschichte des alttest. Textes (§ 78) muss in der folgenden Übersicht die Vokalisation und der Konsonantentext getrennt betrachtet werden, da sie zwei verschiedenen Zeiten angehören und nicht mit derselben Autorität hervortreten.

Vgl. u. a. Olshausen's Vorrede zu seiner Ausgabe von Hirzel's Hiob und seinem Psalmencommentar p. 17—22; Dillmann, PRE II 399 f. König, ZKWL 1887, 273—97.

Vgl. die interessanten Äusserungen von Saadja über die Varianten im alttest. Texte in Baer-Strack's Diḳduke p. 82 f. — Formula cons. Helvet. Can. III: *Eorum proinde sententiam probare neutiquam possumus, qui lectionem, quam Hebraicus Codex exhibet, humano tantum arbitrio constitutam esse definiunt, quique lectionem Hebraicam, quam minus commodam judicant, configere, eamque ex LXX seniorum aliorumque versionibus Graecis, Codice Samaritano, Targumim Chaldaicis, vel aliunde etiam, imo quandoque ex sola ratione emendare religione neutiquam dubitant, neque adeo aliam lectionem authenticam, quam quae ex collatis inter se editionibus, ipsiusque etiam Hebraici codicis, quem variis modis corruptum esse dictitant, adhibita circa lectiones variantes humani judicii* κρίσει, *erui possit agnoscunt.*

Beispiele von Paralleltexten, von denen nur der eine richtig sein kann: Gen. 10, 4 דודנים, 1 Chr. 1, 7 רודנים — Gen. 36, 23 עלון, 1 Chr. 1, 40 עלין — Ri. 7, 22 צררה, 1 Kg. 11, 26 צרדה — 2 Sm. 23, 27 מבני, 1 Chr. 11, 29 סבכי — 2 Sm. 23, 13 קציר, 1 Chr. 11, 15 הצר — 2 Sm. 22, 11 וירא, Ps. 18, 11 וידא u. s. w.

Beispiele von Stellen, die aus logischen Gründen unrichtig sein müssen: Jos. 15, 32. 36. 19, 6. 15. 38. 21, 36 f.,

wo die Zahl am Ende der angeführten Namen nicht die wirkliche Gesammtsumme ergiebt; der sinnlose Ausdruck 2 Sm. 23, 18 f.; Jer. 27, 1, wo nach 27, 3 und 38, 1 Sidqija st. Jojaqim zu lesen ist. Aus sprachlichen Gründen ist Ezech. 47, 13 גה unannehmbar u. s. w.

Ausser den § 23 genannten Arbeiten von Cappellus und Morinus, den § 41 erwähnten Spezialarbeiten über die LXX und Lagardes § 45 angeführtem Spezimen, sind von bedeutenderen textkritischen Werken zu nennen: Houbigant, Notae criticae in univ. Vet. Test. libros, 1777 (dagegen Kallius, Prod. examinis criseos Houbigantianae in Cod. Hebr. Kopenh. 1763 und Examen criseos Houb. in Cod. Hebr. 1764); Kennicott, Dissertatio generalis im 2 Bd. von V. T. Hebr. c. var. lect.; Spohn, Jeremias e versione Judaeorum Alex. ac reliquorum interpretum graecorum emendatus 1794—1824; Olshausen, Emendationen z. A. T. Kiel 1826. Beiträge zur Kritik des überlieferten Textes im Buche Genesis, 1870; Wellhausen, Text d. Bücher Samuelis, 1871. Baethgen zu den Psalmen, JPT 1882. Merx ebend. 1883, 65 ff. Cornill, Das Buch d. Propheten Ezechiel 1886; das eigentümliche Werk von Krochmal, Haksaw we hamichtow, 1875. Ausserdem verschiedene Kommentare (z. B. Lowth's Jesaja und Klostermann's Bücher Samuelis und der Könige) und zahllose Einzelheiten in Zeitschriften und in Lagarde's Werken.

a. Die Vokalisation.

90. Wenn man die massorethische Punktation nicht vom sprachwissenschaftlichen Standpunkt betrachtet, sondern nur den Sinn des Textes sucht, so sind die von den Handschriften und den massorethischen Variantensammlungen dargebotenen Verschiedenheiten von äusserst geringer Bedeutung. So weitgehende Differenzen wie Hos. 10, 9 חָטָּאתָ und חַטָּאת, Ri. 20, 48 מְתֹם und מְתִם, Ps. 75, 7 מִמִּדְבָּר und מִמִּדְבַּר, Pred. 2, 7 מִקְנָה und מִקְנֵה, Jer. 27, 17 חָרְבָּה und חֲרֵבָה sind schon selten, und selbst diese sind ohne wesentlichen Einfluss auf die Erklärung.

Bedeutender wird der Unterschied, wenn man die massorethische Vokalisation mit der der alten Übersetzungen vergleicht. So lange nun von den verschiedenen Vokalisationen als Totalitäten die Rede ist, wird niemand verneinen, dass das in der massorethischen Punktation liegende Verständnis des Textes bei weitem die von den alten Vertenten repräsentierten Auffassungen an Wert übertrifft. Keiner der alten Übersetzer, höchstens mit Ausnahme der Targumisten, deren Zeugnis aber durch ihre freie Textbehandlung beeinträchtigt wird, hat einen so klaren Einblick in den Textsinn gehabt und ihn bis in die feinsten Einzelheiten verstanden wie die traditionelle Lesung, so wie sie im massorethischen Punktationssystem vorliegt, und der Dank, den wir der rezipierten Vokalisation und Accentuation für unser Verständnis des alttestamentl. Textes schulden, lässt sich in der That gar nicht ermessen. Aber nichts desto weniger darf nicht übersehen werden, dass die von den Massorethen ausgedrückte Auffassung geschichtlich vermittelt ist und mit der Geschichte der jüdischen Exegese unzertrennlich zusammenhängt, weshalb die Möglichkeit, dass sie an der einen oder anderen Stelle eine spätere Auffassung wiedergeben kann, nie aus dem Auge verloren werden darf.

Als Beispiele des Unterschiedes zwischen der Vokalisation der Massorethen und der der alten Übersetzungen mögen einige bekannte Fälle dienen: Gen. 47, 31 מִטָּה LXX Syr. מַטֶּה; 49, 10 שִׁלֹה LXX, Aq. Sym. Targ. bab. und jer. Syr. שֶׁלֹּה; Jes. 7, 11 שְׁאָלָה Aq. Sym. Theod. Hier. שְׁאֹלָה; Hos. 9, 12 בְּשָׂרִי LXX Theod. בְּשׂוּרִי; Ps. 2, 9 תְּרֹעֵם LXX Syr. Hier. תִּרְעֵם; 10, 17 תָּכִין LXX Syr. Symm. תְּכוּן; 11, 3 הַשָּׁתוֹת LXX Syr. הַשַּׁתָּה; 15, 4 לְהָרַע LXX Syr. לְהֵרַע; Prov. 3, 12 וּכְאָב LXX וְיַכְאִב; Jes. 2, 20 לַחְפֹּר פֵּרוֹת Theod. φαρφαρωθ. Ein besonders interessantes Beispiel der Mehrdeutigkeit der Konsonanten bietet Ps. 101, 5 אֹתוֹ לֹא אוּכַל LXX aber אִתּוֹ לֹא אֹכֵל. —

Vgl. Cappellus, Crit. sacra L. IV C. 2. L. V C. 2. 4. 8, Cornill, Ezechiel 127, und für die ganze Frage die treffenden Bemerkungen Wellhausen's Bleek[4] 616.

91. Am richtigsten fasst man die Sache auf, wenn man fortwährend die Vokalisation als ein *Qre* (§ 33) betrachtet, dessen Verhältnis zum *Ktîb* näher zu erwägen ist. Wenn viele Erklärer in der Regel, und nicht mit Unrecht (s. doch § 92), dem *Ktîb* den Vorzug vor dem *Qre* geben, wo die Massora ausdrücklich die Differenz zwischen beiden angiebt, so darf nicht übersehen werden, dass auch von einem unberechtigten *Qre* die Rede sein kann an Stellen, wo das gelesene Wort keine anderen Konsonanten als die überlieferten voraussetzt. Und in der That giebt es Fälle, wo die in den traditionellen *Qarjan* wirkenden Faktoren (§ 33) auch in der gewöhnlichen Lesung des Textes thätig gewesen sind, z. B. die Ängstlichkeit der späteren Zeit im Betreff der Anthropomorphismen oder sonst anstössiger Ausdrücke, oder das Hineintragen späterer Ideen und Vorstellungen in den Text. An anderen Stellen, wo solche Rücksichten nicht hervortreten, können doch andere Auffassungen als die massorethischen als natürlichere vorzuziehen sein, wobei die alten Übersetzungen (§ 90) ab und zu eine Handreichung bieten.

Ähnlich verhält es sich mit den diakritischen Zeichen der Massorethen, z. B. mit dem Punkt über ש (§ 77), und mit ihrer Accentuation und Verseinteilung (§ 84), die zwar in der Regel einen ungemein feinen Einblick in den Zusammenhang verraten, aber doch ab und zu einfacheren Auffassungen weichen müssen.

Vgl. Geiger, Urschrift u. Übersetzungen der Bibel. 1857. 175 f. 337 ff.

Beispiele einer wahrscheinlich tendentiösen Vokalisation: Pred. 3, 21: wer kennt des Menschen Geist הָעֹלָה den

himmelwärts steigenden? anstatt des beabsichtigten und von den Übersetzungen vorausgesetzten הַעֹלָה ob er aufwärts steige? Jer. 34, 18 לְפָנַי Aq. לִפְנֵי; Jes. 1, 12. Ex. 34, 24. Dt. 31, 11 לֵרָאוֹת st. לִרְאוֹת (Gott schauen); Ps. 90, 2 תְּחוֹלֵל als 3. *fem.* anstatt תְּחוֹלַל (denn Gott darf nicht חוֹלֵל); Jes. 7, 11 שְׁאָלָה st. שְׁאֹלָה (um den Gedanken an Beschwörungen der Toten abzuwehren) u. a. Verwandt damit sind die überlieferten Formen einiger Eigennamen, wie טָבְאַל Jes. 7, 6; vielleicht רצין st. רָצוֹן § 88; מֹלֶךְ nach der Analogie von בֹּשֶׁת; עַשְׁתֹּרֶת. — Eine populär dogmatische Allusion ist vielleicht Ps. 91, 6 יָשׁוּד (vgl. שֵׁדִים und die LXX). — Harmlose Stellen, die verbessert werden können, sind: Mal. 2, 3 זֶרַע besser LXX, Aq. Hier. זְרֹעַ; 1 Sm. 18, 11 וַיָּטֶל besser וַיִּטֹּל; Jes. 30, 8 לָעַד LXX Syr. Trg. Hier. לְעֵד; Hi. 16, 21 בֶּן besser בֵּן = בֵּין. Bisweilen sind Vokalbuchstaben missverstanden (§ 79): שְׁאָפִים l. שֹׁאֲפִים von שׁוּף Am. 2, 7. Ps. 56, 2. 57, 4. לָאַט l. לְאַט 2 Sm. 19, 4.

ש ist unrichtig differenziiert Pred. 3, 17 (l. שָׂם); Jes. 32, 12 (l. שדים); Ezech. 39, 26 (l. ונשו) vgl. Hi. 9, 17, wo Lagarde ישופני vorgeschlagen.

Eine gewiss absichtliche Accentuation liegt Jes. 1, 9 vor, wo כמעט zum folg. zu ziehen. Zu Jes. 45, 1 vgl. Grätz MGWJ. 1874, 45. Die von Delitzsch u. a. angenommene tendentiöse Accentuation Jes. 9, 5 will Wickes (p. 49) nicht gelten lassen. — Eine ganz freie, spielende Verteilung der Textworte findet sich b. Berach. 4[b], nach welcher man in Palästina Am. 5, 2 folgendermassen las: gefallen ist sie, ferner wird sie nicht [fallen]; erhebe dich, Tochter Israels!

Stellen, wo die Verseinteilung verbessert werden kann, sind z. B. Ps. 95, 7. 42, 6 f. 17, 3 f. 22, 31 f. Gen. 49, 24 f. Jes. 59, 15.

b. Der Konsonantentext.

92. Schon oben (§ 89) wurde es erwähnt, dass die hebräischen Handschriften, wie auch die Massora, so gut wie nur eine einzige Textform darbieten, indem die

vorkommenden Varianten höchst geringfügig und meistens ohne jeden Einfluss auf den Sinn sind. Eine Hauptrolle unter den Varianten spielen Abweichungen rücksichtlich der *scriptio plena* und *defectiva*, was in dem § 79 bemerkten seine Erklärung findet. Dazu kommen hier und da Verwechslungen ähnlich aussehender Buchstaben wie ד und ר, כ und ב, ו und י u. s. w.; weiter Vertauschungen synonymer Ausdrücke, besonders unter Einfluss von Parallelstellen, und Abweichungen in Betreff des *Qre* und *Ktîb*, was einen häufigen Unterschied zwischen den occidentalischen und orientalischen Texten bildet. Nur einer dieser letzteren Fälle ist von grösserem Interesse, dass nämlich die Babylonier nicht wie die Palästinenser das bekannte *Qre* הִוא nur im Pentateuch, sondern stellenweise auch in anderen Büchern haben. — Das *Qre* selbst, das nach § 33 in gewissem Sinne als variirende Lesart betrachtet werden kann, hat gewöhnlich nur erklärungsgeschichtlichen Wert, trifft aber doch bisweilen das Richtige, sei es nun durch Divination oder durch alte echte Überlieferung. — Über die Handschriften der Samaritaner vgl. § 94.

Mit Recht nennt Cornill (Das Buch Ezechiel 7 ff.) das Resultat seiner Vergleichung des gewöhnlichen Textes mit dem Codex Babyl. geradezu überraschend; „bei einem biblischen Buche von 48 zum teil recht langen Kapiteln, dessen Text notorisch schlecht überliefert ist, bietet die älteste aller bekannten Handschriften gegen den ersten besten Neudruck nur sechzehn wirkliche Varianten!" — Damit soll nicht verneint werden, dass man ab und zu durch Handschriftenkollationen eine Verbesserung des Textes gewinnen kann, z. B. Jes. 30, 18, wo zwei Handschriften ידם statt ירם haben, Jes. 27, 1, חמר, einige Handschriften aber חמד; meistens sind aber die Varianten ganz geringfügig, oder bestehen in Ungenauigkeiten einzelner Handschriften, die sich sofort als solche ausweisen. Beispiele (von den zahllosen Abweichungen

im Gebrauche der Vokalbuchstaben, dem Wechsel von אָל und עַל u. ä. abgesehen); Ps. 102, 4 בעשן — כעשן; Jes. 2, 6 בילדי — כילדי; 15, 2 גדועה — גרועה; 63, 11 רעה — רעי; Jer. 18, 4 בחמר — כחמר; Ps. 9, 7 נתשת — נטשת; 18, 43 אריקם — אדיקם; 97, 11 זרח — זרע; Pred. 2, 25 ממנו — ממני; Hag. 2, 10 אל — (Cod. Hillel. § 30) בְּיַד; Ps. 102, 13 וזכרך — וכסאך (vgl. Thr. 5, 19); Ps. 101, 2 אשכילה — אשכילך (vgl. 32, 8). — Seph. 3, 18 עליה *Cod. Bab.* אליך; Zach. 14, 18 את־הגוים *B* את־כל־העמים; Zach. 14, 4 fehlt im *B* ביום ההוא; Hez. 6, 5 גלוליהם — גלוליכם, verschiedenes *Qre* Nah. 2, 6. Seph. 2, 7 u. s. w.

Über das *Qre* הִוא vgl. Geiger, Urschrift 236. Die massorethische Bemerkung, dass die Babylonier diese Lesart nur an drei Stellen ausserhalb des Pentateuch haben (1 Kg. 17, 15. Jes. 30, 33. Hi. 31, 11); ist unrichtig, wie Ez. 1, 13. 11, 7. 14, 17. 16, 46. 48. 18, 20. 21, 19. 26, 17. 30, 18. 32, 16. Jer. 22, 16. 28, 17 zeigen. Das alleinige Vorkommen des הִוא im Pentateuch, das man gegen die Richtigkeit der quellenscheidenden Pentateuchkritik angeführt hat, fällt hiermit zu Boden.

Beispiele von Stellen, wo *Qre* das unzweifelhaft richtige hat, sind Am. 8, 8 נשקעה, 1 Sm. 17, 34 שה, 2 Sm. 5, 2 המוציא והמביא.

93. Vergleicht man die durch die Handschriften und die Massora dargebotene Textform mit älteren Textzeugen aus der Zeit n. Chr., wie den talmudischen Citaten, den hexaplarischen Transskriptionen und den nachchristlichen Übersetzungen, so finden sich zwar nicht viel zahlreichere Varianten als in den Handschriften, aber die vorhandenen Varianten zeigen eine charakteristischere Physiognomie. Während die Handschriftenvarianten in den allermeisten Fällen nur in einer ungenauen Wiedergabe des Textus receptus bestehen (§ 92), enthalten jene Zeugen nicht selten wertvolle Lesarten, deren Vergleichung von wirklichem Interesse ist. Dabei zeigt sich aber ein charakteristischer

Unterschied zwischen diesen Zeugen. Die talmudischen Citate decken sich meistens mit dem uns vorliegenden Texte, besonders wenn man im Auge behält, dass sie oft nach dem Gedächtnisse angeführt werden. Ebenso stehen die von Hieronymus und den späteren griechischen Übersetzern benutzten Texte dem unsrigen sehr nahe. Dagegen finden sich nicht selten interessante Varianten in den aramäischen Versionen. Besonders die Targume bieten bisweilen gute Lesarten, was indessen durch das oben § 60 besprochene, teilweise hohe Alter des targumischen Stoffes erklärlich wird. Dagegen bleibt es nach § 70 oft unsicher, ob die von der syrischen Übersetzung dargebotenen Varianten wirklich den Zustand des Textes in nachchristlicher Zeit veranschaulichen oder nur Wiederholungen der vorchristlichen (alexandrinischen) Textform sind.

Vgl. Cappellus, Crit. sacra, Lib. V cap. 2. 5. 6. 9—11. Nowack, Die Bedeutung des Hier. f. d. alttest. Textkritik 23 ff. Baethgen in der öfters erwähnten Abhandlung JPT. 1882. Cornill, Ezechiel 128 ff. 156. Eine durchgeführte Vergleichung der nachchristlichen Übersetzungen mit dem T. M. wäre sehr erwünscht. Vgl. Lagarde, Mittheilungen II 51.

Ein paar Beispiele mögen jedenfalls ein ungefähres Bild von dem im § erwähnten Verhältnisse geben. Jes. 26, 2 ff. פתחו שערים ויבא גוי צדיק שמר אמונים: יצר סמוך תצר שלם שלם כי בך בטוח: בטחו ביהוה עדי עד כי ביה יהוה צור עלמים, die griechische Transskription nach Epiphanius (vgl. Field, Hexapl. II 473 f. Lagarde, Mittheilungen II 362): φϑοου σααρειμ ουαβω γωι σαδικ σωμηρ εμμουνειμ· ιεσρο (יצרה) σαμωχ ϑεσαρ σαλωμ σαλωμ χι βακ βατοου (בטחו)· βετου βααδωναι αδα ωϑ χι βαια αδωναι σωδ (צוד) ωλεμειμ. — Hab. 2, 17 T. M. und Hier. יחיתן, Targ. Syr. (LXX) יחיתך; Hos. 5, 11 T. M. Hier. צו Syr. Targ. (LXX) שָׁו; Seph. 3, 18 היו Trg. (LXX) הוי; Hos. 6, 5 T. M. Hier. משפטיך אור Syr. Targ. משפטי כאור; Jer. 25, 38 חרון Trg.

(LXX) חרב; Ez. 27, 11; Gen. 1, 26 ובכל־הארץ Syr. (durch richtige Divination?) ובכל־חית הארץ. Ps. 11, 1 הרכם alle Versionen (mit d. LXX) הַר כְּמוֹ. Ez. 5, 15 והיתה Targ. Syr. Hier. (LXX) והיית. Jes. 25, 2 מעיר, alle Versionen עיר.

94. Geht man schliesslich zu den in der vorchristlichen Zeit entstandenen Textzeugen (zu welchen, wie § 93 bemerkt wurde, die Targume teilweise gehörten) über, so wachsen die Varianten sowohl im intensiven als im extensiven Sinne. Der Hauptzeuge ist hier die alexandrinische Übersetzung, sofern es gelingt sie in ihrer ursprünglichen Gestalt darzustellen. Sie bietet nicht nur zahlreiche, zum Teil recht bedeutende Varianten im einzelnen dar, sondern nimmt bisweilen, wie im Buche Jeremias und in den Sprüchen, den Charakter einer verschiedenen Recension an. Dass nun diese Abweichungen nicht durch willkürliche Behandlung eines mit dem unsrigen identischen Textes von Seiten der Übersetzer entstanden sind, sondern wirklich das Vorhandensein einer abweichenden Textvorlage bezeugen, geht teils aus dem Charakter der Varianten selbst, theils aus dem Umstande hervor, dass mehrere derselben Abweichungen auch in anderen Textzeugen aus der Zeit vor Chr. zu finden sind, so in dem samaritanischen Pentateuchtexte (§ 29), in den ältesten Teilen der Targume (§ 64) und in vorchristlichen Werken wie in dem in Palästina entstandenen Jubiläenbuch (§ 13). Ja selbst in den Übersetzungen aus der Zeit nach Chr. werden ab und zu die von der LXX übersetzten Textformen als damals noch gelesen bezeugt (§ 93). Es ist deshalb einleuchtend, dass das Verhältnis zwischen dem späteren und dem vorchristlichen Texte eines der wichtigsten Kapitel in der alttestamentlichen Textgeschichte bildet, und dass eine systematische Vergleichung mit der LXX eine Hauptaufgabe der Textkritik sein muss.

Vgl. die § 41 und § 89 angeführten Schriften.

Während es früher besonders die Katholiken waren, die die LXX bevorzugten, hat der T. M. in den neueren wissenschaftlichen Behandlungen der alttest. Textgeschichte eine immer mehr wachsende Bedeutung gewonnen. Merkwürdig ist übrigens eine Äusserung Zwingli's: *infiniti sunt loci, quibus manifeste deprehenditur LXX et aliter et melius tum legisse, tum distinxisse, quam Rabbini postea vel legerint vel distinxerint* (Opera ed. Schuler et Schultheiss V 555—59).

Über die merkwürdige Übereinstimmung zwischen der LXX und dem samaritanischen Pentateuch vgl. — ausser der bei de Wette-Schrader S. 205 f. angeführten Litteratur — die Londoner Polyglotte VI 19. Morinus, Exercitationes ecclesiasticae in utrumque Samaritanorum Pent. (Par. 1631). Cappellus, Critica sacra L. III c. 20. Alexius a S. Aquilino, Pentateuchi Hebr. Sam. praestantia 1783. Gesenius, De pentateuchi Samaritani origine, indole et auctoritate comment. 1815. Geiger, Urschrift 8—19. 99 ff. Jüd. Zeitschr. IV 1866, 42. Nachgel. Schriften, IV 54 ff. Nöldeke, Alttest. Literatur 42. 240. Dillmann, PRE II 386. Fritzsche ebend. I 283. Pick, Bibl. sacra 1877—78. Heidenheim, Bibliotheca samaritana II p. XXI sqq. — Dass die alexandrinischen Übersetzer kein samaritanisches Exemplar des Gesetzes benutzt haben, ist klar; aber ebenso unwahrscheinlich ist die Annahme, dass die Samaritaner ihre hebräischen Handschriften nach der LXX geändert haben sollten. Vielmehr zeigt die Übereinstimmung zwischen beiden, dass die gemeinsamen Lesarten damals weit verbreitet gewesen sind. Übrigens darf nicht übersehen werden, dass die LXX an ebenso vielen Stellen mit dem T. M. gegen den Samaritaner stimmt.

Über den Text des Jubiläenbuches vgl. Rönsch, Das Buch der Jubiläen, Leipzig 1874, und besonders Dillmann in den Sitzungsberichten der Berliner Academie 1883, p. 324 ff., wo ungefähr 27 Fälle angeführt werden, in denen der Text des Jubiläenbuches mit dem der LXX übereinstimmt.

95. So sicher wie die Abweichungen der LXX vom rezipierten Texte grösstenteils von Abweichungen ihrer hebräischen Textvorlage herrühren, ebenso sicher ist es, dass die alexandrinischen Lesarten an nicht wenigen Stellen den Vorzug vor den massorethischen verdienen. Besonders in einigen Schriften, wie dem Samuelisbuche und Ezechiel, kann der rezipierte Text durch eine durchgeführte Kollation mit der LXX vielfach verbessert werden. Selbstverständlich fühlt man sich bei einer solchen Vergleichung auf Schritt und Tritt durch den konfusen Zustand des griechischen Textes gehemmt, aber trotzdem führt schon jetzt seine Benutzung zu allerlei kleineren oder grösseren Entdeckungen. Natürlich ist dabei die peinlichste Vorsicht notwendig, und nirgends darf der Textkritiker dies aus dem Auge verlieren, dass der hebräische Text als unmittelbarer Textzeuge immer einen Vorsprung vor dem indirekten Hülfsmittel behalten wird, und dass die Behandlung der Textvorlage von seiten der griechischen Übersetzer manchmal eine unberechenbare gewesen ist. Aber dadurch werden nur die Ansprüche an den Textkritiker gesteigert, während die Berechtigung seiner Arbeit keineswegs geschmälert wird.

Andererseits ist es nicht weniger sicher, dass die Abweichungen der LXX, trotz des hohen Alters dieser Übersetzung, durchaus nicht immer mit Verbesserungen des Textes gleichbedeutend sind. Vielmehr ist an zahlreichen Stellen der rezipierte Text unbedingt vorzuziehen. Das Merkwürdigste ist nun, dass solche Fälle auch da vorkommen, wo das Zeugnis der LXX durch die andern Zeugen aus der vorchristlichen Zeit verstärkt wird (§ 94). So ist es eine allgemein anerkannte Thatsache, dass mehrere der Lesarten, die die LXX und der Samaritaner gemeinsam haben, von geringerem Werte als die massorethischen Lesarten sind. Es zeigt sich also hier wieder recht schlagend,

dass in der Textkritik das hohe Alter und die weite Verbreitung einer Lesart an und für sich noch keinen entscheidenden Beweis ihrer Richtigkeit abgeben, sondern dass jüngere Textzeugen stellenweise das Ursprünglichere richtiger überliefern können.

Unbedingt vorzuziehen ist die alexandrinische Lesart z. B. an folgenden Stellen: Gen. 41, 56 כל־אשר בהם LXX המשברים. (oder ein ähnliches Wort für σιτοβολῶνας); 1 Sm. 9, 25 f. וידבר עם LXX וַיַּרְבִּדוּ, und וישכמו LXX וַיִּשְׁכַּב; 2 Sm. 23, 8 ישבבשבת LXX (mittelbar) יִשְׁבֹשֶׁת; Jes. 17, 9 החרש והאמיר LXX הָאֱמֹרִי וְהַחִוִּי; Jes. 44, 12 חרש LXX חִדֵּד חרש; Jer. 23, 33 את־מה־משא LXX אַתֶּם הַמַּשָּׂא; Ps. 42, 6 f. פניו: אלהי LXX פְּנֵי וֵאלֹהַי; Ps. 69, 27 יספרו LXX יוֹסִיפוּ; Nah. 3, 14 רכבה LXX רְבִבָה, Zeph. 3, 17 יחריש LXX יחדיש. — — Gute Lesarten haben die LXX und der Samaritaner z. B. Gen. 31, 29 אביך st. אביכם; Ex. 5, 9 יִשְׁעוּ st. יעשו (ebenso der Syrer); Ex. 14, 25 ויאסר st. ויסר; Dt. 4, 37 בזרעם אחריהם (= Onk. Syr. Hier.); Dt. 32, 43 אדמת st. אדמתו. Dagegen ist der mass. Text ihrem vereinten Zeugnisse vorzuziehen, z. B. Ex. 12, 42. 13, 6. Nm. 24, 7. 26, 12: Vgl. übrigens die § 94 angeführten Schriften.

Zu den Gefahren der Benutzung der LXX in der Textkritik gehören die „innergriechischen" Verderbnisse (z. B. Jer. 15, 10. Ps. 17, 14 *Cod. Vat.*) und vor allem die durch Interpolationen entstandenen Doppelübersetzungen desselben Satzes, von welchen Jes. 9, 5 im *Cod. Alex.* ein interessantes Beispiel ist.

96. Bildet die Anwendung der alten Übersetzungen, besonders der LXX, eine der wesentlichsten Aufgaben der alttestamentlichen Textkritik, so darf diese doch nicht ihre Arbeit als damit beendigt betrachten. Schon eine allgemeine Erwägung lehrt dies. Die alexandrinische Übersetzung führt uns nur bis zum dritten Jahrhunderte v. Chr. zurück, einer Zeit also, die von derjenigen der alt-

testamentlichen Verfasser teilweise durch einen langen Zeitraum getrennt ist. Das Vorhandensein verschiedener Textfehler in den folgenden Zeiten zwingt uns nun zur prinzipiellen Anerkennung der Möglichkeit, dass solche auch in den Texten jener viel älteren Zeiten vorgekommen sein können. Also ist die Konjekturalkritik nicht aus den alttestamentlichen Textuntersuchungen auszuschliessen. Betreten wir auch hier ein Gebiet, wo nur wenige Berufene zu Hause sind, während es gerade für die Unberufenen einen grossen Reiz besitzt, so finden sich doch unter der grossen Menge willkürlicher und unbrauchbarer Einfälle mehrere glückliche Vorschläge, die, trotz des Fehlens an objektiven Zeugnissen, so schlagend und einfach sind, dass der Anklang, den sie gefunden, ihnen einen beinahe objektiven Charakter verleihen kann. Zugleich muss daran erinnert werden, dass das alte Testament selbst, wie oben § 73 entwickelt wurde, einige feste Anhaltspunkte bietet, die den Konjekturen eine grössere Sicherheit verleihen. Auch enthalten die abweichenden Lesarten der alten Zeugen, selbst wenn sie ebenso wenig brauchbar sind wie die massorethischen, bisweilen indirekt eine Handhabe zur Heilung des Textes, indem das unbekannte X leichter mittels zwei bekannter Grössen gefunden werden kann. Und selbst wo der Scharfsinn die Konjekturen lediglich aus sich selbst schöpfen muss, ist die ihnen zugrunde liegende Voraussetzung, dass die alten Verfasser sich klar und treffend ausgedrückt haben, eine zwar mit Vorsicht anzuwendende aber doch berechtigte Voraussetzung.

Mehrere der vorgeschlagenen Textänderungen sind unstreitig als Wohlthaten für die Schriften zu betrachten und dabei so überzeugend, dass nur eine blinde Voreingenommenheit sie ohne weiteres abweisen kann. So Ps. 22, 30 אַךְ לו für אכלו; Jer. 15, 10 כלהם קללוני; das für die Beurteilung Davids nicht unwichtige הֶעֱבִיד st. העביר 2 Sm. 12, 31; אָהֳלוֹ

statt אחיו Gen. 31, 25 (Lagarde); לכה עמדה מצפה Jes. 21, 6 u. s. w. — Die Parallelstelle 2 Sm. 22, 5 giebt Ps. 18, 4 משברי für חבלי an die Hand; der dichterische Parallelismus empfiehlt Ps. 10, 6 אֲשֻׁרַי und Hi. 10, 15 רְוֵה עָנִי; der herrschende Rhythmus in den Psalmen 92 ff. führt Ps. 93, 4 auf אַדִּיר מִמִּשְׁבְּרֵי oder (S. 256) אדיר י״ ממשברי statt אדירים משברי; wie ein Einblick in den Rhythmus der Klagelieder zu guten Textverbesserungen führen kann, hat Budde (ZAW II 12 ff.) zu Jes. 14 gezeigt; die alphabetische Form lehrt, dass המה Ps. 9, 7 mit einem ausgefallenen Worte zu v. 8 gehören muss; der Gegensatz zu אוי Jes. 3, 11 führt v. 10 zu אַשְׁרֵי für אמרו, der Parallelismus zw. Jes. 8, 12 und 13 zu קֹדֶשׁ st. קשר u. s. w. — 2 Sm. 24, 6 hat die echte LXX statt des sinnlosen תחתים קדשי ein χεττειμ Καδης; da aber das hettithische Kadesch hier unpassend wäre, vermutet Ewald scharfsinnig חֶרְמֹנָה st. קדשי. Gen. 4, 8 haben alle Zeugen ויאמר, weswegen Sam. LXX Syr. u. a. נלכה השדה supplieren, um einen Sinn zu gewinnen; aber gewiss hiess es ursprünglich וישמר st. ויאמר (Olshausen) u. s. w.

97. Eine wesentliche Bedingung einer methodischen Textkritik ist ein genauer Einblick in die Natur der im A. T. vorkommenden Textfehler. Besonders muss die Frage beantwortet werden, ob der alttestamentliche Text mit Absicht geändert worden sei, oder ob wir es nur mit ganz unwillkürlichen Abschreibefehlern zu thun haben.

Die Behauptung, dass die Juden den Text mit Absicht entstellt haben, ist alt. Die Kirchenväter, die von der LXX abhängig waren, mussten natürlich bei gelegentlichen Abweichungen des jüdischen Textes zu einer solchen Annahme geführt werden, und selbst Hieronymus, der sonst eifrige Vorkämpfer „der hebräischen Wahrheit", spricht sich einmal auf ähnliche Weise aus. Im Mittelalter wurden diese Vorwürfe öfters, z. B. von Raimund Martin, wiederholt, und später wurden sie mit grosser Energie von antiprotestantischen Kritikern wie Morinus erhärtet; ja selbst

in der neueren Zeit hat Lagarde die Vermutung ausgesprochen, dass die chronologischen Angaben der Genesis von den Juden in widerchristlichem Interesse entstellt seien. Für die so formulierte Beschuldigung sind indessen niemals wirkliche Beweise beigebracht worden. Dagegen ist die Frage nach dem Vorhandensein tendenziöser Änderungen in neuerer Zeit in einer anderen Gestalt aufgetaucht, wozu eine Schrift des jüdischen Gelehrten Abraham Geiger die Veranlassung gegeben hat. Geiger, dem sich u. a. Dozy und N. Brüll angeschlossen haben, behauptete, dass sich im rezipierten Texte ebenso gut wie in den alten Übersetzungen zahllose Änderungen fänden, die in der religiösen Ängstlichkeit und den dogmatischen Vorstellungen der späteren Zeiten ihren Ursprung hätten und somit in einer Art apologetischen Interesses unternommen worden wären.

Dass diese letztere Formulierung der These nicht ganz unbegründet ist, ist unleugbar. Dieselbe religiöse Scheu, die sich in allen alten Übersetzungen und in vielen *Qarjan* des hebräischen Textes (§ 33. 91) nachweisen lässt, wie auch die Neigung der späteren, ihrem Unwillen gegen antipathische Erscheinungen mittels des Schriftwortes Ausdruck zu geben, hat thatsächlich in alten Zeiten die Juden dazu geführt, den Konsonantentext hie und da zu ändern. Eine Erinnerung an solche Eingriffe bewahrte die jüdische Überlieferung selbst in der Zusammenstellung der sogenannten *Tiqqune Sof'rim*, die oben § 34 erwähnt wurden. Sind auch einige der unter diesem Namen gesammelten Fälle unsicher, andere geradezu unrichtig, und sind auch die Angaben des ursprünglichen Wortlautes nicht immer richtig, so ist die Thatsache, dass solche Änderungen unternommen worden sind, unbestreitbar und einige der tradierten Fälle vollkommen korrekt, z. B. Hi. 7, 20, wo die LXX noch das ursprüngliche עליך hat; Zach. 2, 8

(vgl. Dt. 32, 10 und die LXX dazu); Hab. 1, 12. Ez. 8, 17; Thr. 3, 20; Nm. 11, 15, während 1 Sm. 3, 13 nicht לי sondern אלהים zu lesen ist (vgl. LXX). Dagegen ist, wie oft in ähnlichen Fällen, die Aufzählung nicht erschöpfend, weil sich auch sonst solche *Tiqqunim* nachweisen lassen. Das interessanteste Beispiel ist die Vertauschung des *ba'al* mit *bôšet* in vielen Eigennamen. In der älteren israelitischen Zeit wurde das Wort בעל ebenso harmlos von dem Gotte Israels benutzt wie das damit gleichdeutige אָדוֹן, was sich u. a. darin zeigte, dass viele alte Eigennamen mit diesem Gottesnamen zusammengesetzt wurden, z. B. *Išba'al,* der Sohn Sauls (1 Chr. 8, 33), *Ba'aljada'*, der Sohn Davids (1 Chr. 14, 7), *Meribba'al,* der Sohn Jonathan's (1 Chr. 8, 34). Später aber, als der Name *ba'al* ein Symbol des kanaanäischen Heidentums geworden war, erregten solche Namen Anstoss (vgl. Hos. 2, 18. 20), und man fing deshalb an, in den in der Synagoge benutzten Büchern die Namen auf verschiedene Weise zu ändern, wobei man zugleich die Gelegenheit benutzte, seiner Sym- oder Antipathie gegen die betreffenden Personen Ausdruck zu geben. Davids Sohn *Ba'aljada'* wurde *Eljada'* 2 Sm. 5, 16, während man bei dem Geschlechte Saul's nach Hos. 9, 10 *Ba'al* mit בֹּשֶׁת „Schande" umtauschte (vgl. 1 Kg. 18, 19. 25 LXX). So entstanden die jetzt bekannten Namen *Isbošet* 2 Sm. 2 ff. und *Mephibošet* 2 Sm. 9, 6. Neben dieser Änderung, in die uns das Buch der Chronik, wo die Namen ungeändert blieben, einen sicheren Einblick gestattet, giebt es noch einige *Tiqqunim,* die sich mit einer gewissen Sicherheit nachweisen lassen. Aber sonst beruht Geiger's Darstellung auf einer starken Übertreibung und einem an Monomanie grenzenden Eifer, tendenziösen Änderungen in dem ursprünglichen Texte nachzuspüren. Und wie die Fälle ihrer Anzahl nach beschränkt sind, so auch die Zeit, in der sie entstanden

sein können. Das zeigen die tendenziösen *Qarjan*, die in den Talmuden vorkommen und also spätestens dem 4. Jahrhundert n. Chr. angehören: als sie entstanden, war der Text schon so unabänderlich, dass er selbst an anstössigen Stellen nicht berührt werden durfte.

Hieronymus zu Gal. 3, 13: *ex quo mihi videtur aut veteres Hebraeorum libros aliter habuisse, quam nunc habent, aut Apostolum sensum scripturarum posuisse, non verba, aut quod magis est aestimandum, post passionem Christi et in Hebraeis et in nostris codicibus ab aliquo Dei nomen appositum, ut infamiam nobis inureret, qui in Christum maledictum a Deo credimus.* Vgl. auch zu v. 10.

Maimund Mart. Pugio fidei (ed. 1687) 695 ff. Morinus, Exercitationes bibl. p. 7—19.

Lagarde, Materialien zur Kritik u. Geschichte des Pentateuchs 1867, I p. XII: „Die Chronologie der Patriarchen vor Noe ist im massoretischen Texte offenbar gefälscht, und zwar aus dem Grunde gefälscht, um die mit Hülfe der LXX angestellten Berechnungen der Christen zu widerlegen, nach denen der Messias im Jahre 5500 der Welt erschienen war. Solche Fälschungen, welche die Kirchenväter so oft den Juden vorwerfen, sind nur denkbar, wenn sie an Einem Exemplar vorgenommen werden konnten, aus dem alle übrigen Abschriften des Textes zu entnehmen waren." Vgl. aber gegen diese Auffassung Kuenen, Verslagen en Mededelingen der k. Akademie, Letterkunde II 3 1873, Amsterdam p. 296 ff.

Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel. 1857.

Über *bošet* für *ba'al* vgl. Geiger ZDMG XVI 730 f. Wellhausen, Text d. B. Sam. XII und 30 f. Kuenen, Verslagen en Mededelingen III 5 1888, 176. Über einige arabische Parallelen, die doch darin abweichend sind, dass die Namen mit wirklichen Götternamen zusammengesetzt waren, vgl. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten III 178. — Eine Anspielung auf die Änderung enthalten die Stellen in der LXX, wo *Ba'al* den weiblichen Artikel hat (vgl. Rom. 11, 4), indem

man beim Vorlesen das Wort αἰσχύνη benutzte, vgl. Dillmann, Monatsberichte d. k. Academie d. W. zu Berlin 1881.

Zu derselben Kategorie gehört wahrscheinlich auch der Name *Izebel*, der ursprünglich wohl kaum mit זְבֻל zusammengesetzt gewesen ist; vgl. Hoffmann ZAW 1883, 105. — Weiter בָּרֵךְ יהוה als Euphemismus für קַלֵּל vgl. Ps. 10, 3. Hi. 1, 11. 2, 9. 1 Kg. 21, 10 mit Jes. 8, 21. 1 Sm. 3, 13; vielleicht auch התעו st. התעה Gen. 20, 13. — Anderer Art ist Ri. 18, 30, wo *Mose* in *Manasse* geändert wurde (vgl. b. Bab. batr. 109[b]); hier ist nämlich das hinzugefügte *n* höher als die anderen Buchstaben geschrieben und die Änderung also nicht verhüllt.

Von den sonstigen tendenziösen Änderungen, die behauptet worden sind, sind einige deshalb weniger überzeugend, weil das angeblich geänderte Wort häufig dicht daneben zu finden ist, z. B. Gen. 31, 49, wo מִצְפָּה eine Änderung für מַצֵּבָה sein soll, während dies Wort sich doch v. 45. 51 ff. findet; dazu kommt, dass nach Lagardes trefflicher Vermutung המצפה v. 21 wahrscheinlich nach dem Worte בהר einzusetzen ist.

Gegen Geiger vgl. besonders die treffenden Bemerkungen Wellhausens Text d. B. Sam. 32.

98. Sind also die mit bewusster Absicht vorgenommenen Änderungen im A. T. nicht sehr zahlreich, so verdankt die bei weitem grösste Anzahl von Textfehlern ihr Dasein den sonst überall vorkommenden Ursachen, nämlich der Ungenauigkeit und dem Unverstand der Abschreiber. Hier lässt sich natürlich sehr vieles nicht registrieren und vieles spottet aller Berechnung, aber trotzdem lohnt es sich, sich einen Überblick über die im A. T. am häufigsten wiederkehrenden Fehler zu verschaffen, um die Möglichkeiten vorzunehmender Verbesserungen einigermassen berechnen zu können, wobei die oben geschilderten Eigentümlichkeiten und Schicksale der hebräischen Schrift überall in Betracht zu ziehen sind.

Übrigens darf nicht vergessen werden, dass eine Übersicht, wie die uns hier beschäftigende, der Natur der Sache nach, die Schattenseiten des Textes hervorheben muss, während sie keine Veranlassung hat, die Stellen zu erwähnen, an welchen der Text in guter Ordnung ist, und so leicht ein einseitig trostloses Bild der Thatsachen geben kann. Diesen Schein kann nur die Lektüre des A. T. selbst beseitigen; sie wird lehren, dass die Textkritik zwar mannigfach dem Texte zu grösserer Klarheit und Schönheit verhelfen kann, aber keinen wesentlich geänderten Inhalt bietet als den schon bekannten. Und finden sich auch Stellen, an deren Heilung man verzweifeln muss, so ist es doch im Grossen und Ganzen zu bewundern, dass so alte, in einer so unpraktischen und so grossen Gefahren ausgesetzten Schrift geschriebene Litteraturwerke, wie die alttestamentlichen, noch so leserlich und verständlich sind.

Buchstaben, die sich sehr ähnlich sahen, wurden leicht verwechselt. Schon die Alten kannten diese Gefahr, und b. Sabb. 103[b] wird ausdrücklich vor der Verwechslung von א und ע, ב und כ, ג und צ, ד und ר, ה und ח, ו und י, ז und נ, ח und פ, מ und ס gewarnt. Beispiele solcher Verwechslungen sind oben gelegentlich angeführt. Besonders häufig findet sich ר für ד oder umgekehrt, ferner auch die Verwechselung von ב und כ; zu ח und ה vgl. oben § 77 und speziell zu מ und ס Jes. 30, 4 חנם LXX חנס. Weiter ist daran zu erinnern, dass auch die Formen der althebräischen Buchstaben (§ 75) in Betracht zu ziehen sind, weil hier andere Ähnlichkeiten Verwechslungen bewirkt haben können. Beispiele sind Seph. 3, 18, wo das rezipierte נגי ממועד in der alten Schrift leicht aus dem ursprünglichen (von der LXX bewahrten) כְּיוֹם מוֹעֵד; ferner Jes. 19, 18, wo הרס auf ähnliche Weise aus צדק entstehen konnte, und Jes. 17, 9, wozu Lagarde, Semitica I 31, zu vergleichen ist.

Abbreviaturen wurden missverstanden. Namentlich kann es nicht bezweifelt werden, dass יהוה schon in alter Zeit bis-

weilen nur als י geschrieben worden ist. So setzt die LXX zu Jer. 25, 37 אפי für אַף יהוה voraus, und umgekehrt hat die LXX zu Jon. 1, 3 עבד יהוה statt עברי, und zu Ps. 16, 3 מהאדיר יהוה statt אדירי [ה]מה gelesen. Vgl. auch Hitzig zu Jer. 3, 19 und 6, 11. Ebenso scheint man auch ab und zu in der Schrift die grammatischen Endungen abgekürzt zu haben, wobei dann das Abbreviaturzeichen leicht übersehen werden konnte. So vermuten Lowth und Cheyne Jes. 5, 1 דודים statt דודי, und Derenbourg Ps. 147, 17 מים יעמדו statt מי יעמד. Vgl. auch Klostermann zu 1 Sm. 14, 34 und im Allgem. J. D. Michaëlis, Orient. u. exeg. Biblioth. 20, 37, Löw, Graph. Requisition 44—53, Frankel, Vorstudien 215.

Bisweilen rühren Textfehler von unrichtig supplierten Vokalbuchstaben her (§ 79), z. B. 2 Sm. 13, 18, wo man wohl מְעֹלָם statt מעילים zu lesen hat. Vielleicht ist auch das § 92 erwähnte *Qere* הִוא so zu beurteilen, indem ursprünglich הא geschrieben wurde.

Eine sehr grosse Rolle spielen die falschen Wortabteilungen, deren Möglichkeit aus dem § 83 bemerkten hervorgeht. Nicht selten ist ein Buchstabe von seinem Worte losgerissen und am nächsten angefügt worden. Selbst die jüdische Tradition erkannte, wie wir schon sahen (§ 33), einige dieser Fälle, indem ihre korrigierende Lesart an Stellen wie 2 Sm. 5, 2, Hiob 38, 12, Jer. 4, 5, Ezra 4, 12 ganz richtig ist. Aber die Erscheinung kommt weit öfter vor. So an den schon erwähnten Stellen Hos. 6, 5. Jer. 15, 10. 23, 33. Ps. 42, 6 f. und ferner Nah. 1, 12 l. עברו ענתך; Ps. 62, 4 l. גדרה דחויה; Ps. 44, 5 l. אלהי מצוה; Gen. 49, 19 f. l. עקבם אשר; Pred. 7, 27 l. אמר הקהלת u. s. w. Verwandt sind die Fälle, wo ein Buchstabe, der ein Wort schliesst und zugleich das folgende beginnt, durch Versehen nur einmal geschrieben ist, z. B. 2 Sm. 5, 2 l. המביא את; Jer. 53, 10 l. החליא; Zach. 4, 7 l. אתה ההר; Ps. 42, 2 l. כאילת; 104, 18 l. ההרים; Hi. 33, 17 l. ממעשה; Pred. 2, 24 f. משיאכל u. s. w.; und solche Fälle, wo ein Anfangs- oder Endbuchstabe unrichtig verdoppelt worden ist, z. B. Jer. 6, 20 l. טוב; Nah. 2, 14 l. מלאכך; Ps. 22, 31 l. יבא u. s. w.

Stellen, wo Buchstaben umgestellt sind, finden sich Ps. 18, 46 ויחרגו, dagegen 2 Sm. 22 ויחגרו; Ps. 72, 5 ויראוך l. ויאריך; Jes. 8, 12 קשר, das wahrscheinlich in קדש (mit ד st. ר) zu verbessern ist. Falsche Wiederholungen finden sich Jer. 4, 25, wo יום [ים] wohl nur durch Dittographie aus הנביאים entstanden ist, Jer. 8, 3, wo das zweite הנשארים, und Jes. 41, 1, wo יחליפו כח (vgl. 40, 31) zu streichen ist. Vgl. auch Ps. 18, 14.

Eine wohlbekannte Ursache zu Textfehlern ist der gleiche Ausgang zweier Sätze, von denen dann der zweite übersehen wurde; ein Beispiel findet sich Jos. 15, 59, wo eine ganze Reihe Ortsnamen aus dem massor. Texte verschwunden sind (vgl. die LXX). Nicht weniger gefährlich war das Hinzufügen von übersprungenen Textstücken am Rande, weil die Korrekturzeichen leicht misverstanden werden konnten. Auf diese Weise erklären sich Stellen, wo die Reihenfolge der Sätze offenbar in Unordnung ist; z. B. 2 Sam. 19, 12, wo die Worte ודבר .... המלך zu v. 11 gehören (vgl. die LXX), und Ps. 34, wo v. 16 und 17 umgestellt werden müssen. Genügt hier eine einfache Umstellung, so finden sich andere Stellen, wo verschiedene, dem ursprünglichen Texte fremde Bestandteile durch inkorporierte Randbemerkungen eingedrungen sind. So stammen die an falscher Stelle stehenden Worte Jes. 38, 21 f. von 2 Kg. 20, 7 f. her. Viele derartige Stellen sind allerdings kontrovers, aber das Vorhandensein von Interpolationen z. B. Jes. 7, 8. 9, 13 f. 29, 10 wird doch am Ende nicht bezweifelt werden können. Dan. 2, 4 war wohl ארמית ursprünglich eine dem ganzen Stücke 2, 4—7, 28 geltende Parenthese, deren Aufnahme in den Text die Änderung von ויאמרו in וידברו mit sich führte; vgl. auch Ezra 4, 7.

99. Es bleibt noch übrig, das im Vorausgehenden (§ 92 ff.) entwickelte zu einem zusammenhängenden Bilde der Entwickelungsgeschichte des alttestamentlichen Textes zu verbinden. Es hat sich gezeigt, dass die

jetzt vorliegende Textform im Wesentlichen bis in die ersten Jahrhunderte n. Chr. zurückverfolgt werden kann, während wir sichere Zeugnisse haben, dass in der Zeit vor Chr. eine von der jetzigen ziemlich abweichende Textform existiert hat. Was den Pentateuch betrifft, ist dieser vorchristliche Text, wenn auch in verschiedenen zum teil abweichenden Abschriften, weit verbreitet gewesen, ohne dass doch dieser alte Text als ein dem später rezipierten überlegener bezeichnet werden kann; wie auch in den übrigen Büchern, bei denen allein die LXX der älteste Textzeuge ist, bald der alexandrinische bald der später rezipierte das Ursprüngliche bewahrt hat. Schon dieser Unterschied der vor- und nachchristlichen Zeit lässt uns vermuten, dass die Herrschaft des rezipierten Textes den Bestrebungen derselben Männer zuzuschreiben ist, die kurz nach Chr. die Frage nach dem Umfang des alttestamentlichen Kanons zum Abschluss gebracht haben (§ 6). Die Notwendigkeit, dass alles, was die Schrift, die eigentliche Lebensquelle der Juden nach dem Falle Jerusalems, betraf, vollkommen gesichert und unerschütterlich dastand, führte auch die Forderung mit sich, dass der Text eine feste Form bekommen musste, was besonders in den Streitigkeiten mit den von der LXX abhängigen Christen von Bedeutung war. Werden wir also auf Männer wie R. Aqiba und seine gleichzeitigen Geistesverwandten hingewiesen als diejenigen, welche auch auf diesem Punkte den Juden Sicherheit und Einheit verschafft haben, so stimmt es damit vollkommen, dass wir zum ersten Male diese seither herrschende Textform bei Aquila treffen, der nach der Tradition von R. Aqiba oder seinen nächsten Zeitgenossen abhängig gewesen ist (§ 52). Wie sehr die Juden in den folgenden Zeiten sich an diesen autorisierten Text gebunden fühlten, geht schlagend daraus hervor, dass man es nicht wagte, ihn zu ändern, selbst an Stellen, wo man sich mit Recht von seiner

Unrichtigkeit überzeugt fühlte, sei es nun, dass man diese Einsicht durch Reflexion oder durch Erinnerung an andere, teilweise treffendere Lesarten gewonnen hatte (§ 33).

Von der Art und Weise, wie dieser autorisierte Text geschaffen wurde, wissen wir leider nichts Bestimmtes. Nur so viel ist einleuchtend, dass eine solche autorisierte Textform ihrem Begriffe nach das Vorhandensein einer bestimmten Musterhandschrift, die für die allein zulässige erklärt wurde, voraussetzt. Insofern ist die verhältnissmässig neue, aber schon sehr verbreitete Annahme, dass alle vorhandenen Handschriften auf einen einzigen Archetypus zurückweisen, entschieden richtig. Eine solche Musterhandschrift konnte entweder durch direktes Abschreiben Verbreitung finden, oder dadurch, dass man in grösserem oder geringerem Umfange die vorhandenen Handschriften danach korrigierte (הִגִּיהַ מִן z. B: jer. Sanh. II fol. 20c), und so sehen wir auch diesen festgestellten Text in auffallend kurzer Zeit überall da durchdringen, wo der pharisäische Einfluss wirkte. Dagegen ist die ebenfalls verbreitete Annahme, dass dieser Urcodex dadurch zu stande gebracht wurde, dass man willkürlich gewählte oder durch Zufall an die Hand gegebene Handschriften der einzelnen Bücher zu einer Musterbibel verband, keineswegs sicher. Selbst wenn dies bei einzelnen Büchern der Fall gewesen sein kann — z. B. beim Samuelisbuche (§ 95), wo allerdings die augenfälligen Textfehler kaum stehen geblieben wären, falls man den autorisierten Text durch eine Vergleichung mehrerer Handschriften festgestellt hätte, — so ist es gewiss nicht das allein angewandte Prinzip gewesen, am wenigsten beim Gesetze. Vielmehr berichtet die jüdische Überlieferung ausdrücklich, dass man bei der Feststellung des Pentateuchtextes verschiedene Handschriften verglichen und erst auf diese Weise eine giltige Textform geschaffen hat (j. Taanit IV), und wir

haben absolut kein Recht diese Überlieferung als eine Fiktion zu betrachten. Dagegen ist es richtig, dass die kritische Thätigkeit bei dieser Gelegenheit auf ein Minimum reduziert war, so dass z. B. die parallelen Textstücke des Alten Testamentes (§ 73) nicht in Einklang gebracht wurden, und nicht einmal Übereinstimmung zwischen dem autorisierten Texte und der althergebrachten Vortragsweise des Textes angestrebt wurde, was zum Unterschiede zwischen *Qre* und *Ktîb* den Grund legte. Aber diese Treue gegen die objektiven Textzeugen ist in der That als ein grosses Glück zu betrachten, da zu jener Zeit eine subjektivere Kritik durch ihre Abhängigkeit von dogmatischen Motiven und unhistorischen Prinzipien heillosen Schaden angestiftet haben würde. Wie unzulänglich die an der angeführten Talmudstelle angedeutete textkritische Methode — nämlich bei der Wahl der Lesarten die Zahl der Zeugen entscheiden zu lassen — auch war, so zeigen doch die einzelnen tendenziös geänderten Stellen im Alten Testament (§ 97), was das Resultat geworden wäre, wenn eine subjektive Kritik bei der Feststellung des autorisierten Textes grösseren Spielraum gehabt hätte.

Durch die Annahme eines solchen Urexemplars, von welchem alle späteren Handschriften abstammen, kann man endlich einen Teil der sonderbaren Abnormitäten erklären, die mit pedantischer Skrupulosität bis zu unseren Tagen bewahrt worden sind (§ 77). Die unregelmässig grossen oder kleinen Buchstaben (die zum teil schon im babylon. Talmud erwähnt wurden) können durch Unebenheiten oder sonstige Mängel des Materials jener Musterhandschrift hervorgerufen sein, indem spätere Abschreiber sie aus Ehrfurcht vor der Vorlage sklavisch nachahmten. Auch die sogenannten *litterae suspensae* können wohl zum teil übersprungene Buchstaben sein, die in jener Handschrift über den anderen Buchstaben hinzugefügt waren.

Schon R. Simon (Histoire critique du V. T. Liv. I chap. XVIII ed. Rotterd. 1685, 101) wies auf die Bedeutung der ersten nachchristlichen Zeit für die Konstituierung des Textes hin: Et ainsi cette grande aversion des Juifs pour la Traduction des Septante, n'a commencé qu'après plusieurs disputes qu'ils eurent avec les Chrétiens; et ce fut principalement dans ce temps-là que les Juifs s'appliquèrent au sens littéral de l'Écriture et à rendre les exemplaires hébreux les plus corrects qu'il leur fut possible.

Die Abstammung aller Handschriften von einem Archetypus ist behauptet worden von Rosenmüller (Vorrede zur Stereotypausgabe des A. T. 1834), Olshausen (Die Psalmen 1853, 17 f. 337 f.), Lagarde (Anmerkungen zur griech. Übers. d. Proverbien 1863, 1 f. G. G. A. 1870, 1549 ff.), Nöldeke (Alttest. Lit. 241) u. a. Vgl. auch ZAW IX 303, und andererseits ZKWL 1887, 278 ff. Eine ganz eigentümliche Formulierung hat Lagarde dieser Hypothese in der § 97 angeführten Vorrede gegeben; vgl. aber Kuenens ebenda erwähnte Gegenschrift. Gegen die Annahme, dass die Musterhandschrift aus willkürlich zusammengestellten Handschriften bestand, vgl. Dillmann PRE. II 388.

Jer. Taan. IV fol. 68b: „Man fand in der Tempelhalle drei Thoracodices, Codex מעון, Codex זעטוטי und Codex היא. In einer stand מעון (Dt. 33, 27), während die beiden anderen מעונה hatten; einer hatte זעטוטי (Ex. 24, 5; vgl. Levy Neuhebr. W. B. I 507), die beiden anderen נערי; einer hatte 9 mal היא, die anderen 11 mal היא. In allen drei Fällen hielt man sich an die zweien und verwarf den einen." Vgl. Mass. Sof. VI 4 p. XII. — Fürst's Bemerkungen von einem Ezracodex (Kanon d. A. T. 117) beruhen, wie Strack gezeigt, auf einer unrichtigen Lesart b. Moed qat. 18b vgl. Rabbinovicz, Variae lectiones in Mischnam II 61.

Die im § besprochene Gleichheit der nachchristlichen Textformen gilt natürlich blos im Grossen und Ganzen und schliesst, wie schon aus den in den §§ 92—93 angedeuteten Thatsachen hervorgeht, allerlei kleine Verschiedenheiten nicht aus. Eine wichtige Frage, deren erschöpfende Beantwortung